

# antologie de filosofie românească

1254



# antologie de filosofie românească

★ ★

« Progresul este o configurație nouă dată unui material vechi, spre care nu se pot înălța, tocmai din cauza noutății sale, oamenii care n-au făcut decât să treacă ca niște umbre pe acest pământ.

Să năzuim către o viață nouă, plină de prospețime! Să contopim știința cu viața reală, să evadăm din celulele înăbușitoare ale contemplării abstracte! Iată stindardul științei actuale, iată vocația ei socială! Iar filosofia, mai mult decât oricare altă înțelețnicire, are datoria să țină seama de această vocație socială. Căci dintre toate relațiile, cele mai nobile sînt cele ce se țin între oameni; iubirea fiind relațiunea cea mai perfectă, pentru că este și cea mai sublimă, universală și puternică, putem afirma că filosofia, care etimologic înseamnă „iubirea de știință”  $\phi\iota\lambda\sigma\sigma\phi\iota\alpha$  este în esență știința iubirii. »

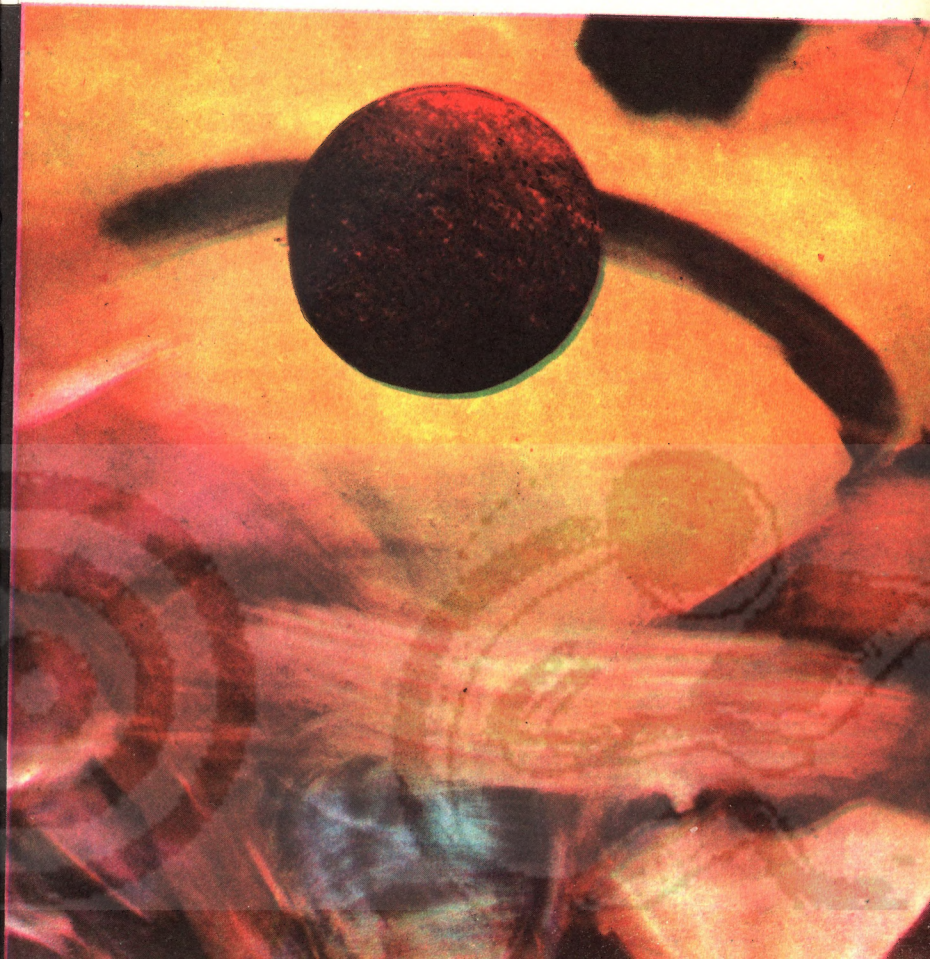
T. MAIORESCU



Vol. I-II-III, lei 24

editura minerva

antologie de filosofie românească



Ilustrația copertei: *Francisc Kalab*

# antologie de filosofie

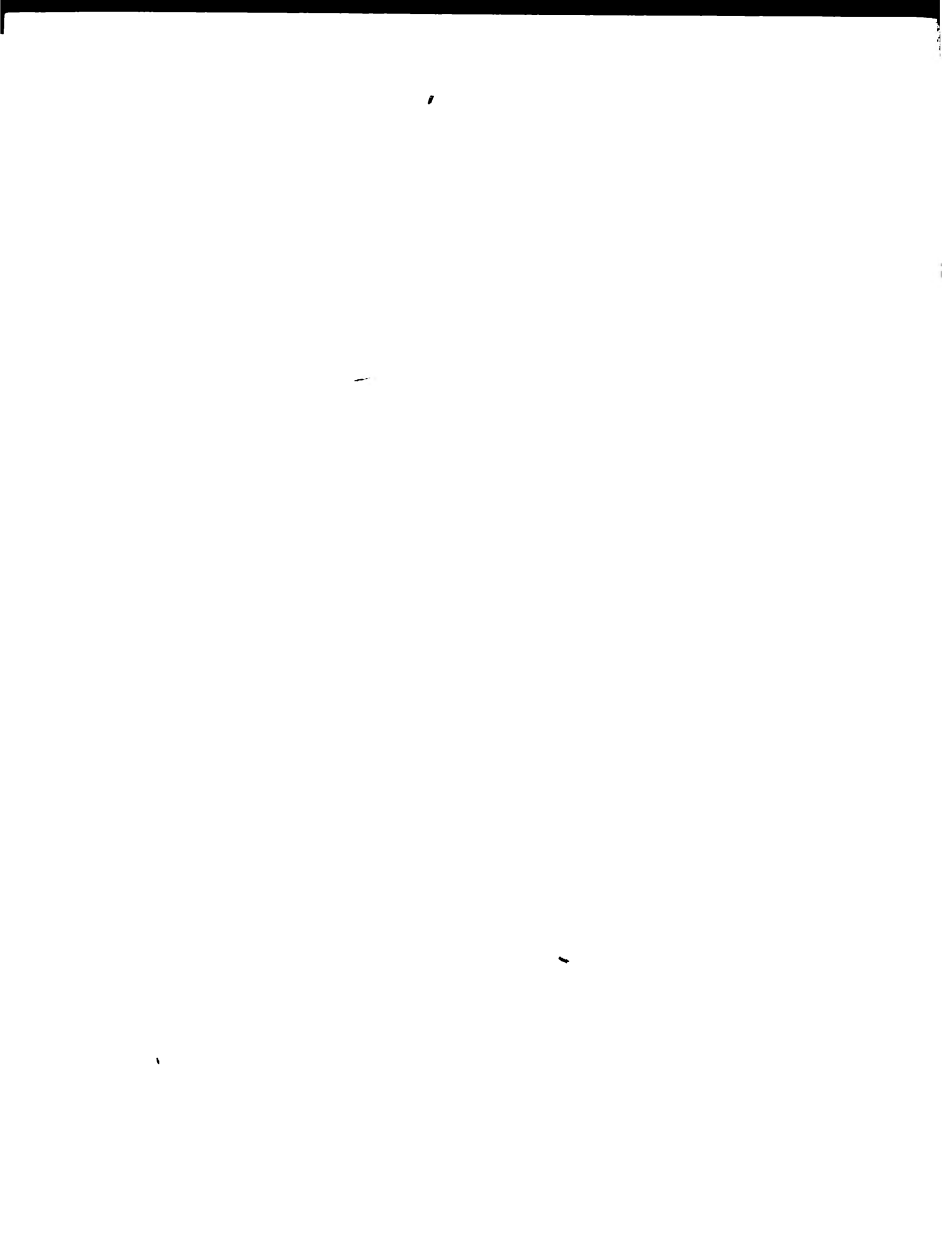
---

## românească

★★

ANTOLOGIE ȘI PREZENTĂRI DE  
MIRCEA MĂCIU

BIBLIOTECA PENTRU TOȚI ● 1986  
EDITURA MINERVA ● BUCUREȘTI

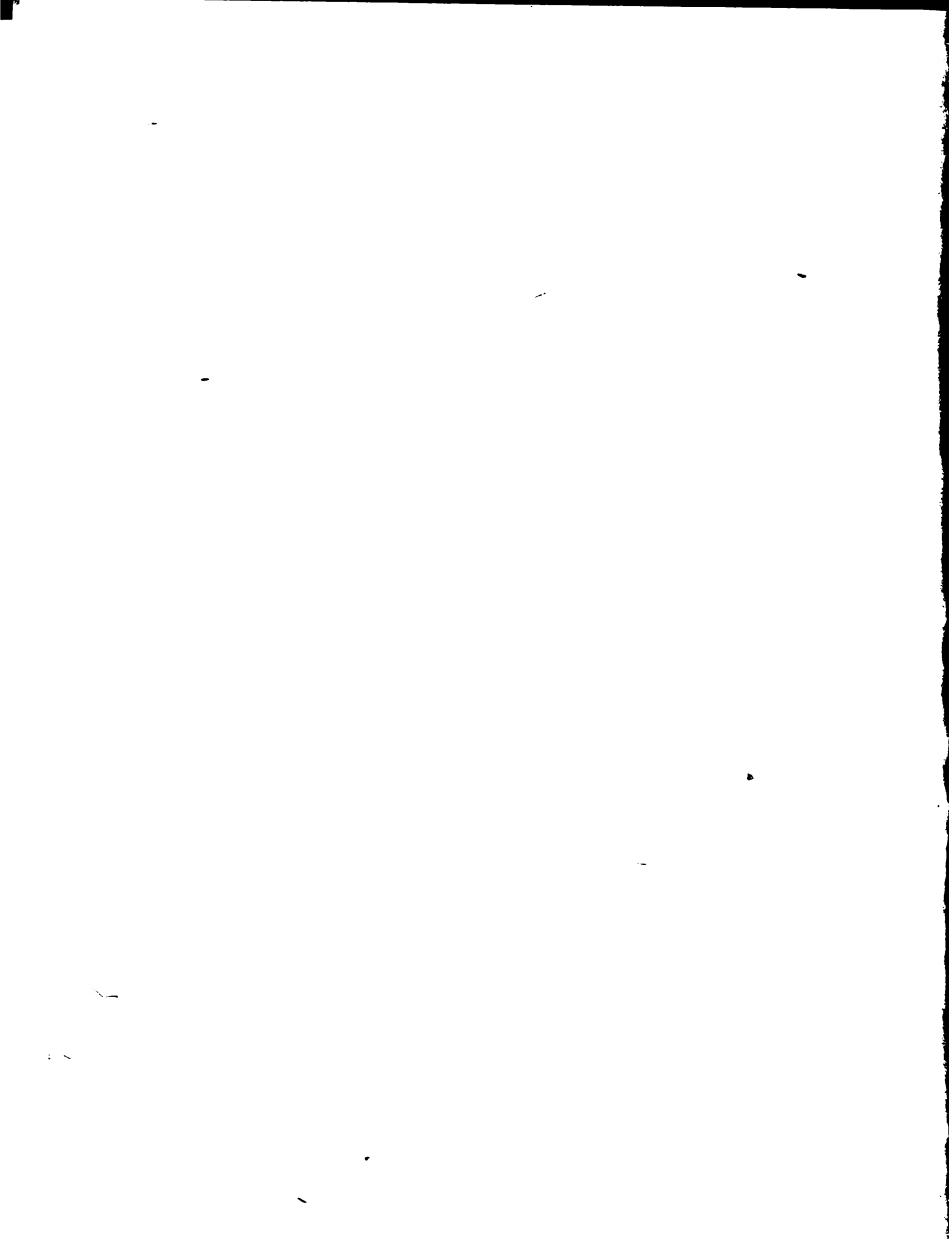




## II. MOMENTE ALE AFIRMĂRII FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI

(Continuare)

1



## B. RAȚIONALISMUL FILOSOFIC

### C. RĂDULESCU-MOTRU

(1868—1957)

A inițiat și elaborat în filosofia românească sistemul *Personalismului energetic*, contribuind la dezvoltarea filosofiei noastre moderne.

Lucrările sale, elaborate și susținute în limitele și de pe pozițiile raționalismului filosofic, oferă temeiuri de afirmare a unei gândiri originale, căci, deși influențat de filosofia occidentală, C. Rădulescu-Motru se impune ca gânditor, ca și Vasile Conta, de „înălțime” universală. Multe din scrierile sale filosofice, traduse într-o limbă de circulație, pot constitui, pe bună dreptate, izvoare și surse pentru mulți gânditori străini.

Opera lui, studiată în lumina și experiența gândirii filosofice românești contemporane, dezvăluie numeroase idei și teze ce pot fi integrate oricând istoriei, culturii și civilizației naționale. Ea este în cea mai mare parte subordonată cunoașterii omului, înălțării acestuia pînă la rangul de personalitate.

C. Rădulescu-Motru se înscrie alături de Vasile Conta, Mircea Florian, P. P. Negulescu ș.a. prin crearea unui sistem filosofic propriu, *energetismul*, care, deși nu i-a reușit pe deplin, ne revelează profunzimile gândirii sale, spiritul constructiv, bazat pe cunoaștere și acțiune, al filosofiei sale.

Opera sa filosofică este constituită în principal din: *Știință și energie* (1907); *Concepția conservatoare și progresul* (1922); *Personalismul energetic* (1927); *Vocația* (1932); *Românismul* (1936); *Timp și destin* (1940); *Etnicul românesc* (1942) ș.a.

Textul selectat a fost reprodus după *Știință și Energie, Studii filosofice*, 1907, p. 289—346.

# ȘTIINȚĂ ȘI ENERGIE

## INTRODUCERE

1. Intențiunea mea nu este cîtuși de puțin să prezint reflecțiunile ce urmează în vestimentele unor predici morale. Am eu însumi convingerea că obișnuitele predici morale sînt fără nici un rezultat pentru sporirea moralității în societatea contemporană. Tradițiunea deși le menține încă în uz, cum face cu multe alte forme sociale, valoarea lor este totuși de mult redusă la o simplă valoare de decor.

Predicile morale și-au avut odată și ele rostul lor. În societățile vechi patriarhale ele erau mijlocul-indicat prin care șeful familiei, în același timp și preotul comunității, povățuia pe cei adunați în jurul altarului comun. Nimeni nu discuta povețele lui; toți le primeau și aveau interes să le urmeze. Șeful familiei îndruma moralitatea semenilor săi, deopotrivă cu activitatea lor practică. Prestigiul pe care i-l acorda ierarhia socială îl scutea de argumentare. El predica și era ascultat. Și cum ar fi fost altfel, cînd sancțiunea moralității publice sta, în primul rînd, tocmai în judecata predicatorului?

Dar societățile contemporane nu mai lasă predicii morale condițiile pe care aceasta le avusese în societățile patriarhale. Pe măsură ce funcțiunile sociale se diferențiază și sînt îndeplinite de persoane deosebite, rostul predicii ajunge discutabil și tinde să dispară. În timpurile noastre înțelepciunea trebuie dovedită iar nu simplu predicată; mintea celor ce ascultă e cu totul alta decît odinioară.

Numai uzurile religioase și în special uzurile bisericești creștine persistă să păstreze predicii locul pe care aceasta îl avea în timpurile de demult. O darnică ficțiune mijlocește asemenea persistență. Creștinismul presupune pentru viața viitoare o cetate ideală, în care toți oamenii se regăsesc iarăși ca fiii unui aceluiași bun părinte, penitenți deopotrivă înaintea unui judecător



suprem; ca atare, biserica creștină, în calitate de reprezentantă a acestui bun părinte și judecător, își atribuie dreptul la predică. Condițiilor reale, biserica a substituit, pe baza credinței, condițiile analoage ale unei lumi ideale, și astfel în virtutea logiceii pe care o dă iluziunea, ea menține datina predicii. Întrucît însă bunele sale intenții sînt urmate și de rezultate reale în viața practică, este o întrebare, pe care numai cei prea optimiști o pot rezolva în mod afirmativ. Biserica noastră ortodoxă creștină a avut desigur, în această privință, temeinice motive să reducă rolul predicatorului la simpla recitare a cărților sfinte, departe de orice amestec cu interesele pămîntești. Predica e așezată, cu chipul acesta, într-o sferă divină, neatinsă de cugetul profan. Ascultătorul este prevenit că morala ce i se desfășură înainte este întocmită în vederea unei vieți ideale și vecinice — viața în care sufletul său se va găsi dincolo de mormînt, — iar nu în vederea raporturilor vieții pămîntești. De aceea biserica ortodoxă a și reușit să-și mențină neștirbit prestigiul său, cu toată ignoranța de care a dat pe alocuri probă clerul ce o reprezintă: cărțile sfinte au vorbit de sine credincioșilor, prin glasul preoților, fără a fi atinse învățăturile cuprinse într-însele de mintea defectuoasă a acestora. Cuminte ar fi ca această stare de lucruri să se continue și pe viitor.

2. În orice caz nu filosofia este menită să alimenteze un gen de ocupațiune condamnat a fi nerodnic. Morala filosofică, ieșită din cercetarea faptelor pozitive nu are nevoie de vestminte de paradă pentru a fi ascultată și introdusă în viața practică. Ea se impune de sine prin puterea convingerilor pe care le cucerește. Lățirea ei depinde de numărul capetelor cugetătoare și de gradul de dezvoltare al judecății omenеști, iar nu de prestigiul predicatorului. De aceea, cu toate vicisitudinile ei aparente, morala filosofică aduce contribuții continue la opera eternă a adevărului, pe cînd morala de predică, cu cît se depărtează de la scopurile strict religioase ale societății primitive, cu atîta este nevoită să se mulțumească în rolul de simplă frazeologie convențională.

Pe de altă parte este drept, că morala filosofică adresându-se în primul rînd inteligenței și numai indirect, prin mijlocirea acesteia, sentimentelor, pare uneori mai săracă în rezultate practice față de predica morală, care face apel la toate înclinațiunile sufletești ale omului. O predică bine simțită atrage după sine mulțimea și poate obține de la dînsa fapte imediate, pe cînd morala filosofică nu duce la rezultate practice decît cu încetul prin pregătirea convingerii fiecărui individ în parte. Dar această inferioritate aparentă este răscumpărată cu prisos prin valoarea rezultatelor dobîndite. Morala filosofică are drept rezultat faptele care decurg logic din convingerea individului, și prin aceasta ea asigură regenerarea continuă a moravurilor în viitor; pe cînd morala ocazionată de predică și atunci cînd dobîndește rezultate mărețe, acestea rămîn totdeauna cu un caracter sporadic după dispozițiunile sufletești ale ascultătorilor, sau puterea de sugestiune a predicatorului. Cea dintîi e potrivită societății moderne și, în genere, oricărei societăți care își pune ca țintă realizarea libertății individuale; cea de a doua e morala societății vechi, bazată pe constrîngerea sau umilirea individului.

Între aceste două morale alegerea nu mi se pare greu de făcut. Prefer succeselor sporadice ale moralei convenționale, rezultatele mai greu de dobîndit, dar mai durabile, ale moralei filosofice.

Nu voi face apel la nici unul din acele nobile sentimente, care au darul de a cuprinde și mișca inima mulțimei. Las în pace coardele patriotismului prea obosite de alții, precum și mîndria de a aparține rasei latine. Mă adresez exclusiv inteligenței naturale, pe care strănepoții lui Traian o au în comun cu ceilalți muritori din Europa, și doresc ca în această inteligență să fie sădite convingerile pe care filosofia contemporană le oferă judecății mature și obiective.

În special spre tinerimea universitară se îndreaptă privirea mea. Inteligența acestei tinerimi aș dori-o înzestrată cu o perspectivă morală cît mai înaltă; de la dînsa să plece exemplul faptelor cumpănite și consecvente convingerilor filosofice. În rîndurile

acestei tinerimi aștept să se producă începuturile unei ere noi în istoria moravurilor poporului românesc.

Dar să fie oare... precum mi se afirmă, și aci, ca la dinșii acasă, acei care șovăiesc, acei care repetă cuvintele unei pretinse științe, după care în lumea practică convingerile intelectuale nu au nici o influență, și totul depinde de sentimentele și patimile momentului?!

Ar fi trist. Dar totuși am încredere că și mintea acestora se va lumina odată.

Sentimentele produse de condițiile momentului stăpinesc pe om atît cît mintea acestuia este deșartă de orice convingere intelectuală mai adîncă. Dar cînd convingerea e la postul ei, stăpînirea sentimentelor vremelnice este redusă și aproape nimicită. Și e foarte natural să fie astfel. Sentimentele produse de condițiile momentului, deși uneori sînt însoțite de o intensitate puternică și în anume împrejurări chiar vin ca niște torente irezistibile, tirînd în urma lor tot ce întîlnesc în cale, din fericire au o durată scurtă și o natură variabilă; pe cînd convingerile intelectuale continuă vreme îndelungată să păstreze în sufletul omului o pozițiune identică. Și această calitate aduce de partea acestora din urmă mai totdeauna izbînda definitivă. Sentimentele oricît de irezistibile par ele, se pot cu timpul dirija, după cum se pot dirija și apele cele mai năprasnice; influența lor e mai puțin profundă, fiind trecătoare ca și momentul; convingerile intelectuale însă cînd sînt durabile, transformă pe om, fiindcă ele stau deasupra momentului; ele înving, fiindcă maiestrul care a plămădit sufletul omenesc, *timpul*, este în serviciul lor.

Sentimentele sînt patrimoniul omenirii întregi, convingerile sînt patrimoniul celor aleși. Progresul culturii este însă opera acestora din urmă.

Cînd o convingere a izbutit să pătrundă adînc în conștiința unui om și să cristalizeze treptat în jurul său toate dispozițiunile sentimentale ale sufletului, ea a făcut din acest om o forță. Lăsate în voia lor, dispozițiunile bune se risipesc într-o agitație sterilă; tendințele fără țintă conștientă se contrazic și anihilează. Dar sentimentele puse în serviciul unei convingeri sînt de un efect

incalculabil. Nu e pîrghie mai formidabilă, care să scoată în evidență dispozițiunile sufletești ale omului, cum este convingerea ideală, dobîndită prin reflexiune.

Fericite popoarele care au în sinul lor suflete unde asemeni convingeri dictează. Energia acestor popoare este sporită, influența lor covîrșitoare.

3. Tinerimea universitară română se întîmplă a fi fala și speranța unei țări mici atît ca întindere cît și ca poporațiune. Ea se va găsi mîine datoare să apere și să sporească avuția națională pe care neamul nostru a cîștigat-o cu prețul atîtor sacrificii. Al ei va fi viitorul, negreșit, dar a ei va fi și întreaga răspundere. Și istoria spune cît de mare este răspunderea pentru conducătorii unei țări mici!

Așa fiind, mi s-a pus de sine întrebarea: N-a sosit oare momentul ca această tinerime universitară să-și apropie și dînsa pîrghia convingerii, care a adus atîtea foloase popoarelor străine? N-a sosit oare momentul ca sentimentele ei generoase să înceteze a se mai risipi în manifestațiuni efemere, în acte strălucitoare ca jocurile de artifiții, în simple scînteii, cu durata unei clipite?

Și am avut presentimentul că da. Experiența dobîndită în mijlocul acestei tinerimi m-a deprins să privesc cu încredere spre dînsa. Am întîlnit în rîndurile ei prea multe inteligențe chinuite de lipsa unui ideal; am înțeles în repetate rînduri nedreptatea, ce i se face cînd lumea o judecă după aparențe.

Și astfel, ca să vin înaintea aspirațiunilor ei, — aproape după îndemnul ei, — am ținut al sfîrșitul anului școlar 1901—1902 lecțiunile de față, în care încerc să rezum principalele probleme care agită gîndirea lumii apusene și care socot că pot să intereseze conștiința poporului român.

Hotărîndu-mă să le dau publicității, comit poate o imprudență.

Mediul nostru social în care vor veni să circule aceste pagini e desigur altul ca mediul universitar. Într-însul nu se găsește în același grad de tensiune entuziasmul pentru meditațiunile abstracte și, mai presus de toate, nu se va găsi dorința sinceră de a afla adevărul întreg, așa cum el se prezintă judecății obiec-

tive. De acea metoda și conținutul acestor pagini vor displace probabil la mulți și unii se vor considera chiar obligați să le critice. Nu le cer acestora nici o indulgență. Un singur lucru însă aș dori să-l găsesc în aprecierile lor, și anume: înțelegerea exactă a celor afirmate de mine.

Cînd această condițiune o voi găsi îndeplinită la cît mai mulți, dacă nu la toți, scopul acestor pagini e pentru mine ca și atins.

Eu nu urmăresc a face prozeliți pentru convingerile mele: prozeliții vor veni de sine dacă aceste convingeri sînt întemeiate pe adevăr. Acea ce urmăresc numai, este de a pregăti calea pentru timpul, cînd se vor arăta oamenii de convingeri.

Nu e indispensabil ca mediul social să fie colaborator la opera celor puțini, e destul ca el să fie binevoitor, tolerant.

Restul îl va aduce timpul.

## CONCEPȚIUNEA ENERGETICĂ ASUPRA NATURII

1. Este recunoscut astăzi de toată lumea gînditoare, că societățile moderne n-ar fi putut ajunge la densitatea populațiilor ce au și la alcătuirile sociale în care se găsesc, dacă ele n-ar fi fost puse mai dinainte în posesiunea mijloacelor de stăpînire asupra mediului fizic. Numai prin sprijinul pe care îl oferă canalizarea energiei naturale în vederea scopurilor practice ale omului, s-a putut ajunge la momentul civilizațiunii de astăzi. Aburul și electricitatea, neluate în seamă de membrii societăților vechi, în societățile culte moderne sînt principalii agenți pe care se întemeiază industria și comerțul; și e probabil că pe măsură ce societățile moderne vor înainta, multe alte forme noi de energie au să fie tot atît de folositoare activității lor. Lucrări, care altădată sfîdau brațele omului, se execută totuși astăzi cu ușurință. Și explicarea acestei ușurințe stă în aceea că, munca omenească a reușit pe alocuri să se emancipeze de sub povara cea grea mecanică, la care era constrinsă înainte și pe care a lăsat-o acum în sarcina agenților naturali, pentru a se mărgini ea în rolul

de conducătoare. În aceste condițiuni e ușor de înțeles avântul pe care l-a dobândit activitatea industrială în zilele noastre și speranțele care se pun într-însa.

Este neîndoios că într-un viitor, mai mult sau mai puțin apropiat de noi, — în orice caz mai apropiat decît sînt începuturile civilizațiunii —, munca omenească, utilizînd toate resursele pe care i le oferă energia naturii, are să transforme pe suprafața pămîntului cu desăvîrșire condițiunile de existență ale omului. Fiecare industrie nouă însemnează un pas mai departe în cucerirea bogățiilor naturale; o afirmare mai puternică a culturii omenești.

Dar pe cît se dovedește mai binefăcătoare, prin urmare și mai dorită, emanciparea muncii omului de sub povara trudei mecanice, cu atît devine mai imperioasă îndreptarea unei bune părți din această muncă înspre cercetările științifice. Căci, lipsită de lumina științei, munca omului e lipsită de continuitate, de temeinicie. Știința înlătură dificultățile imaginare, ea îndrumază mîna omului în adaptarea agenților naturali la trebuințele acestuia și, mai presus de toate, ea dă încredere în continuarea rezultatelor pe viitor. Știința este izvorul care întreține fertilitatea cîmpului industrial. Cu drept cuvînt se poate zice: omul stăpînește natura numai pe măsură ce o cunoaște în mod științific. Filosoful englez Fr. Bacon, profetizase de altfel acest rol al științei încă de la începutul erei moderne: *scientia est potentia*. Știința este puterea omului prin excelență.

Stăpînirea de fapt asupra naturii nu poate veni decît în urma stăpînirii ideale pe care o dă mintea prin concepțiunile sale științifice. Aceste din urmă conțin în virtualitate aceea ce faptele vor realiza mai apoi în practică; ele sînt atîtea promisiuni puse înaintea activității omenești. Pe măsură ce concepțiunile științifice dobîndesc o sferă mai largă și devin proprietatea intelectuală a unui mai mare număr de suflete, în aceeași proporție cresc și tentațiunile pentru întreprinderile practice grandioase și se stabilește între oameni o colaborațiune mai strînsă. Știința este un fel de oglindă ideală, în care se poate citi în fiecare moment motivele activității viitoare ale omului.

Raportul dintre natură și om se schimbă după concepția pe care o are acesta asupra naturii. Omul ignorant e sclavul naturii, oricite bune dispozițiuni ar avea el de altfel în sufletul lui.

De aceea e atât de indispensabilă știința în mediul societăților culte. Pe afirmațiile ei se reazemă planul întreprinzătorilor industriali; sub conducerea ei, devine rodnică munca lucrătorilor manuali.

Nu este o datorie mai imperioasă pentru conducătorii societăților moderne decât aceea de a răspîndi știința în toate straturile sociale.

Din nenorocire însă puțini înțeleg astfel datoria lor. Cei mai mulți se mulțumesc să predice sfaturi morale... Și din predică poporul rămîne tot așa de întunecat ca mai înainte.

2. Să încercăm a schița în cîteva cuvinte concepțiunea pe care mintea ajutorată de știință o formează asupra naturii. Din compararea acestei concepțiuni cu aceea pe care și-au format-o altădată, și o mai păstrează încă ignoranții, vom înțelege lărgirea de perspectivă ce se deschide în viitor activității popoarelor civilizate; ne vom clarifica poate și noi românii, asupra unei datorii urgente, ce ne rămîne de îndeplinit.

Concluziunile teoretice ale științei de astăzi, culminează în noțiunea energiei. Sub această noțiune se subsumează rezultatele cercetărilor experimentale de pînă acum și sub influența ei se întreprind cele viitoare. Pentru știință, toate fenomenele naturii, deși în aparență felurite, se reduc în ultimă analiză la cîteva raporturi cauzale constante, dintre care acela care exprimă legea energiei este cel mai elementar și prin urmare cel mai fundamental. Fenomenele naturii sînt măsurabile și echivalente unele față de altele, așa încît toate pot fi luate drept formele unui același fenomen fundamental. Dislocarea corpurilor în spațiu, fenomenele de căldură, de lumină, electricitate, afinitate chimică etc., care pentru simțurile noastre par calitativ ireductibile, pentru știință ele sînt verigile unui lanț uniform, acela al veșnicei transformări de energie.

O piatră se desprinde de pe vîrfurile muntelui și se prăbușește în prăpastie. Puterea ce se desfășoară prin căderea acestei pietre

nu se stinge decît aparent prin imobilizarea aceştia în fundul prăpastiei; în realitate puterea se transformă numai: din mişcarea mecanică ea ia forma fenomenelor de căldură, electricitate, coeziune şi elasticitate; şi numeroasele aceste fenomene care se desfăşoară acum, dacă ar fi readunate într-un tot, cuantumul de putere ce ele reprezintă, ar fi tocmai cuantumul acela care ar necesita din nouă ridicarea pietrii pe vârful muntelui. Şi readusă acolo, puterea iarăşi nu se stingă, ci ea se transformă: ia forma de putere latentă, o putere egală întocmai cu aceea ce se va desfăşura mai tirziu, desprinzîndu-se din nou piatra şi căzînd în prăpastie.

O căruţă trasă de doi boi parcurge o oarecare distanţă pe un plan orizontal. Ajunsă la capătul distanţei, fenomenul de tracţiune mecanică s-a istovit, în schimb însă treptat cu apropierea acestei căruţe de capăt, fenomenul mecanic a fost înlocuit cu fenomenele de căldură, care s-au produs prin învîrtirea roatelor, prin frecarea şi izbiturile între părţile căruţei, prin respiraţiunea pulmonară a boilor, prin combustionile de tot felul ce au avut loc în organismele acestora etc. Toate aceste fenomene, ce s-au desfăşurat şi care au înlocuit treptat mişcarea de dislocare a căruţei, dacă s-ar readuna într-un tot, puterea care le-ar reprezenta ar fi identică cu aceea care ar trebui pentru a fi readusă din nou căruţa în locul de unde a plecat.

Cu un cuvînt, toată seria de fenomene petrecute într-un sistem anumit de corpuri, poate fi considerată ca manifestarea unor puteri, care au proprietatea de a se suplini unele pe altele, după raporturi precise, şi de a putea fi totdeauna dispuse într-un circuit de transformări parţiale ale unui singur tot. E destul ca sistemul ce avem în vedere să rămînă neinfluenţat din afară, pentru ca să constatăm că toate puterile ce se desfăşoară în sinul său, cu toată felurimea lor calitativă, formează totuşi un circuit închis de transformare şi reprezintă un quantum constant. Acest quantum constant, sub care se subsumează manifestarea puterilor, a luat denumirea de energie.

Noţiunea energiei este mai abstractă, dar în acelaşi timp mai exactă decît aceea a puterii. Din ea sînt înlăturate califi-



cările sensoriale pe care le găsim subînțelese în noțiunea de putere; ea reprezintă strict raporturile de dependență a fenomenelor naturii, fără nici o aluziune la natura intimă a cauzelor acestora. Astfel mișcarea, căldura, electricitatea, afinitatea chimică, forma etc. sînt, din punctul de vedere al concepțiunii abstracte energetice, numai grupuri de fenomene caracterizate deosebit între dinsele prin legi de repetițiune și de echivalență, și nicidecum prin vreo deosebire de natură între puterea mecanică și puterea căldurii, electricității, afinității, coeziunii etc. Grație acestei abstracțiuni, noțiunea energiei rămîne ferită de incursiunile speculațiunilor metafizice, și cîștigă în exactitate; avantaje prețioase pentru completarea ei în viitor, deși pentru moment scump plătite prin dificultățile ce se întîmpină la vulgarizare.

Concepțiunea energetică nu oglindește așadar decît condițiunile sub care se produc fenomenele, iar nu însăși substanța intimă a acestora. Cunoștințele pe care ea le sistematizează consistă în raporturi cantitative și nu în entități absolute; perspectiva lor filosofică duce la relativism.

Cu toate acestea, tocmai această metodă, în aparență restrînsă, dă științei moderne succesul și productivitatea pe care înaintea ei nu le-a avut știința veche, care urma tocmai direcția contrară, adică neglija măsurarea raporturilor cantitative și căuta să pătrundă prin deducțiuni în substanța lucrurilor.

Și explicarea acestui fapt e ușor de înțeles.

Activitatea omenească nu poate fi ajutorată mai cu spor decît de știința care inițiază pe om în rostul *succesiunii* fenomenelor, fiindcă prin aceasta numai se poate dobîndi prevederea, prima condiție a oricărei activități durabile. Apoi concepțiunea energetică prin deprinderea ce o dă minții să privească natura ca un circuit de fenomene, ce se condiționează reciproc după raporturi constante, ațîță dorința de a canaliza acest circuit în vederea scopurilor practice. Agenții naturali devin cei mai supuși colaboratori ai muncii omului de îndată ce acesta cunoaște condițiunile lor de producere. E destul ca să fie pregătite condițiunile pentru ca agenții naturali să se producă, și atunci ei se produc în vederea unui serviciu de adus omului.

Așa, puterea ce se desfășoară prin căderea unui corp, a unei ape bunăoară, de pe o înălțime, este neapărat o putere care poate fi de mare utilitate pentru om. Dar această utilitate e redusă la minimum pe cît timp știința n-a deschis orizontul intelectual al acestuia prin stabilirea legii transformării energiei. Cînd acest moment este atins, atunci omul vede cu ușurință marea utilitate ce se poate trage din puterea pusă lui la dispoziție de natură. Conduc de știință el va transforma fenomenul mecanic produs de căderea apei într-un fenomen electric, ale cărui condițiuni fiind altele, el va putea să-l transporte la distanță, și acolo să-l transforme iarăși, după cum folosul practic cere, într-unul de lumină sau căldură, sau, în sfîrșit, din nou într-unul mecanic. De asemenea, -va face el și cu puterea ce se desfășoară din evaporățiunea unui lichid. Va condensa vaporii și din puterea lor de expansiune va pune în mișcare o roată, care la rîndul ei, prin frecare, va da naștere unei puteri calorice sau capacități electrice etc. În sfîrșit, toate formele de energie pe care natura le prezintă, omul prin ajutorul științei le va putea adapta cerințelor vieții sale practice. Cu cît el va cunoaște mai exact legile de condiționare a fenomenelor, cu atît influența lui va fi mai eficace asupra distribuțiunii și adaptării lor. Cu drept cuvînt, se poate socoti dar că fiecă cunoștință nouă este un pas mai departe în cucerirea naturii. Fiecare nouă analiză științifică deschide un nou cîmp de exploatare pentru activitatea omenească. Fenomenele izolate, care înainte inspirau omului frică și groază, precum și acele ce treceau neobservate, sînt acum, prin lărgirea concepțiunii științifice, atrase încetul cu încetul în sfera de influență a mîinii omenești. Știința le-a dezarmat pe unele, le-a făcut interesante pe altele. Concepțiunea energetică este călăuza cea mai dornică de activitate; ea e apoteozarea însăși a muncii omenești.

3. Pentru a ilustra aceste afirmări puțin cam abstracte, fie-mi permis a lua un exemplu din viața popoarelor industriale, și anume a poporului francez: un exemplu tipic și care pe lingă aceasta mai are avantajul de a se petrece încă în zilele noastre.

Îl împrumut din scrierea de curînd apărută a lui G. Hanotaux:  
*L'énergie française.*

E vorba de utilizarea pe care a găsit-o în industrie căderea micii ape, Lancey, ce izvorăște din munții Belledonne, la est de orașul francez Grenoble.

Multe secole mica apă Lancey, a curs, fără ca ea să deștepte interesul lucrătorilor din vecinătate asupra puterii mecanice, ce duceau cu sine valurile-i zgomotoase. Nimeni nu cuteza să încerce o canalizare a acestei puteri, ce se pierdea fără folos; nimeni nu gîndea că mica, dar vijelioasa apă, va putea fi odată o credincioasă prietenă a muncitorului.

Un om însă, sigur pe știința sa, cuteză aceea ce toți înaintea lui crezură a fi cu neputință. Într-o bună zi el comandă conducte destinate să capteze apa ce cădea de la înălțimea de 200 metri. Toată lumea îl luase la început drept nebun. "Conductele au să se spargă! Bietul om e bun de legat!" Cu toate acestea omul nostru merse înainte și reuși.

El era fiul unui mecanic industriaș din localitate; era instruit și întreprinzător. În planurile sale el întrevădea nu numai succesul material pentru sine și pentru ai săi; ci și o revoluție economică, o binefacere pentru întreaga populațiune din jurul Grenoblei. Inginerul Aristide Bergès întrevădea revoluțiunea care e legată de rezolvarea unei mari probleme a timpului, aceea a utilizării energiei produse de căderea apelor de pe înălțimile muntoase. Și el, fericitul inițiator, a fost în același timp și poetul care a botezat noua putere industrială cu un nume care spune mai mult ca o întreagă carte: cu numele de *la houille blanche*. Zăpada și ghețarii eternizați pe vârful munților înlocuind, ca izvoare de energie, cărbunii din fundul pămîntului!

Începuturile întreprinderii lui Bergès nu fură bine înțelese, ferite de greutate. Istoria uzinei sale reflectează dibuielile neîntrerupte ale spiritului său. Materialul întrebuintat în anul 1869, astăzi pare prea rudimentar. Împrejurul uzinei se văd încă tuburi grosolane de tuci, care serveau altădată la captarea apei: ele au un aspect barbar și antideluvian. Se crezuse odinioară despre conducte că ele nu pot să reziste unei presiuni interioare, că au

să se spargă, sau au să se turtească. Dar în urmă se cunosc mai exact raportul între puterea de rezistență a metalului și puterea motrice a apei; apoi se ajunse, în sfârșit, la o confecționare mai perfecționată a materialului. Astăzi conductele întrebuințate sînt vehicule minunate pentru puterea hidraulică; fie că sînt de dimensiuni pînă la trei metri în diametru, adaptate la curenți puternici; fie că sînt reduse la filamente subțiri care vin să distribuie energia pe măsura lucrătorului.

Industria inginerului Bergès a făcut trei salturi mai importante. Primul avînt a consistat în domesticirea puterii ce rezultă din căderea apei pe o înălțime de 200 metri. Ea echivala în măsură mecanică, cu puterea a cîtorva duzini de cai. Atelierul era productiv, dar nu diferea mult de vechea moară. Al doilea salt a consistat în captarea unei cascade de 500 metri înălțime. *La houille blanche* oferea, de astă dată, întreprinzătorului o putere de 3 000—4 000 de cai. Atelierele se transformară și se măriră; uzina deveni un important acumulator de energie, care de aci înainte asigura permanența și securitatea lucrului nu numai în lăuntrul său, dar și în vecinătate. Puterea mecanică era într-o așa mare cantitate, încît o parte a ei era de prisos. Bergès o transformă. El avu după voie electricitate și căldură; albă pasta de hîrtie prin electroliză; produse carbure de calce; decurenții trebuincios iluminatului etc. Acestea înăuntrul uzinei. În afară, el distribui puterea hidraulică sub formă de curent electric la întreținerea iluminatului pe șoseaua dintre Brignolle și Grenoble, la serviciul de tramvai între Chapareillan și Char treuse.

Dar atîta nu era de ajuns.

Deasupra înălțimii de 500 metri, se află, pe creștetul munților Belledonne, două mari rezervoare de apă neîntrebuințate, doi imenși acumulatori de energie, pregătiți de natură: ghețarii Combe și Freydanne. În captarea lor culminează opera lui Bergès.

Un întreg sistem de tuneluri și canalizări leagă astăzi lacurile Blanc și Crozet, — lacuri produse de ghețari, — cu uzina. O suprafață de cincisprezece milioane de metri pătrați, iarna expusă

la zăpadă și vara la razele soarelui, acumulează zi și noapte energia pentru atelierele de la poalele muntelui. Ghețarii fac parte din complexul uzinei.

Din nefericire însă, nu toată energia care stă acum la dispoziție poate fi utilizată. Uzina și vecinătatea nu posedă atâtea industrii încât să acopere cuantumul de putere, ce se obține din topirea ghețarilor. Prisosul ar putea fi negreșit profitabil aiurea, mai departe, spre exemplu în centrul sau în nordul Franței, dacă el s-ar putea transporta. Însă aci e marele obstacol. Știința de astăzi n-a reușit încă să aibă secretul transportării, fără pierdere, a energiei la distanță.

Cînd acest obstacol se va înlătura, cite industrii n-au să fie alimentate din rezervoarele de apă acumulate, sub formă de zăpadă și de ghețari, pe creștetul munților! Cîte brațe omenești n-au să fie eliberate de sub greaua muncă mecanică la care sînt obligate astăzi!

Întreprinderea inginerului din jurul Grenoblei face dar să se întrevadă, cu drept cuvînt, în dezvoltarea viitoare a culturii omenești, o revoluțiune analoagă cu cea care s-a produs altădată după aplicarea la industrie a aburului și a electricității. Fapta lui este un exemplu tipic pentru a arăta foloasele ce le poate aduce direcțiunea științei moderne!

4. Scrierea din care împrumut exémplul de mai sus, și în care se găsesc multe ale referitoare la industrie și mai ales la agricultură, poartă un titlu semnificativ, acela de *energie franceză*. Este oare acest titlu și just? Fără îndoială, strict științificește, nu. Energia care mișcă motoarele atelierelor și face să crească holdele pe cîmpiile Franței este aceea a naturii în genere, identică în fond cu energia universală; omul n-o creează nici unde, ci numai o dirijează și o distribuie. Dar oare nu este aceasta esențialul? Nu rezidă oare în modalitatea de direcție și de distribuție, pe care omul o dă energiei naturii, caracterul deosebit al vieții fiecărui popor în parte, valoarea specifică a fiecărei naționalități?

Desigur că da.

Și atunci este just că — deși energia în sine este eternă și urmează unor legi — constante, ea să se califice totuși după numele celui ce știe să și-o facă prietenă!

Teritoriul francez nu este mai favorizat de natură, decât ar fi teritoriul multor altor popoare. Dacă totuși pe dinsul munca e mai productivă, cauza trebuie căutată în oamenii care îl locuiesc și nu în natură. Sint popoare bogate, care trăiesc pe un teritor ingrat, precum, pe de altă parte, sint multe popoare care se sting de sărăcie pe un teritor fertil.

Acea ce le diferențiază pe unele de altele, este mai ales, știința pe care ele o au fiecare despre natură.

În patria lui Hanotaux, alături de inginerul care a știut dirija puterea hidraulică a ghețarilor, pentru a servi uzinei sale, se găsesc mulți alții care își îndrumează activitatea în scopuri diferite, dar după același plan. O convingere comună îi aseamănă pe toți; anume convingerea că natura nu este numai pentru a fi contemplată, ci pentru a fi înțeleasă și utilizată. Lumina științei dă acestor oameni încredere în munca lor. Nimeni nu așteaptă ajutorul puterilor misterioase divine; nimeni nu se întrerupe din lucru pentru a împăca vrăjitoriile necunoscute și rele.

Timpu pentru acești oameni e monedă. Munca: principalul izvor de bogăție. Agricultorul, ca și industriașul, nu așteaptă nimic de la minunea norocului. Ei știu că tot ce se produce, în natură, ca și prin munca lor, este o continuă transformare de energie; că nimic nu se creează din nimic. Și ca atare, nici industriașul nu așteaptă că geniile bune să ridice temperatura mașinii sale cu aburi; nici agriculturul să recolteze o mană cerească pe un pământ istovit de elementele necesare. Unul și altul au convingerea că rezultatul muncii lor este și el o formă de energie, care nu se poate produce decât dacă toate condițiunile sint îndeplinite.

În aceasta stă secretul progresului ce se observă la popoarele din apusul Europei. În lipsa acestei convingeri stă explicarea stării mizerabile a majorității popoarelor dinspre Orient!

Primele au știința, și prin aceasta au puțința de a adapta energia mediului cosmic la scopurile lor; celelalte trăiesc în ignoranță, și prin aceasta în sclavie față de natură. Primele au încredere în munca lor și sînt întreprinzătoare; celelalte sînt umilite și așteaptă totul de la pronia cerească.

Unele cuceresc; celelalte cerșesc bunurile naturii.

Iar cînd greutăți și obstacole vin să turbure cursul obișnuit al vieții lor, ce deosebite sînt doleanțele pe care le proferă unii și alții!

În țările din apusul Europei omul pune vina pe imperfecțiunea raționamentului său, pe inerția factorilor sociali; pe cînd acel din țările din Orient, pe cine altul să pună vina, dacă nu pe însuși destinul? Nu plouă! Timpurile s-au schimbat! Natura s-a schimbat! Dumnezeu a uitat pe ai săi! Cîteodată încă, și aceasta negreșit în țările în care lumea a început să șovăiască între Orient și Apus, se strigă cu deznădejde: nu sînt capitaluri! Dați-ne capitaluri străine și veți vedea atunci cum are să cadă mana cerească peste noi! Ca și cum principalul capital n-ar fi însăși munca omenească...

Consecința tuturor acestora e, că omul din Apus găsește în greutățile ce întîmpină un nou îndemn la muncă, o nouă problemă pentru progresul viitor; pe cînd cel din Orient găsește într-insele o nouă îndrituire pentru a menține lanțurile vechii rutine. Un proverb oriental zice: decît să lucrezi, e mai bine să stai; și decît să stai, să dormi...

Chiar în făurirea utopiilor, adică în idealurile fericirii viitoare, diferă foarte mult cele două tipuri de oameni, unul de altul. Utopia omului de știință din Apus, așa cum ea se manifestă prin numeroasele scrieri, ce poartă titluri de felul celor ca: *Lumea în anul 2000* sau *Societatea viitorului* etc., consistă în credința că se va ajunge cu timpul la o transformare radicală a condițiilor de existență a societăților omenești; că știința are să creeze o industrie în care omul să găsească la îndemînă agenții naturii pentru orice serviciu: locomotive cu iuțeala de mii de kilometri pe oră; trotuare rulante; baloane dirijabile; bucătăria indus-

trializată în așa grad ca alimentele să fie preparate din elementele chimice puse la dispoziție de natură; plăcerile estetice reparate la toți prin mijlocirea perfecționării gramofonului și a transmisiunii luminii prin conducte electrice etc., etc., pe cînd înțelepciunea orientalului pare a se mulțumi cu vechile utopii ale sistemelor religioase: Sf. Petre, ori Mahomet deschizînd porțile raiului și Dumnezeu îngrijind, ca un adevărat părinte, cu toate cele bune pe somnolentul său musafir.

Nu persist a duce ilustrarea acestei diferențe mai departe. Ea e prea manifestă. De o parte activitatea vie și plină de încredere; de cealaltă parte inconștiența și lincezeala plină de melancolie.

Aș dori însă ca majoritatea compatrioților mei să cugete la ea cît mai des. Căci atunci poate că mulți se vor lămuri mai ușor asupra uneia din cauzele principale, dacă nu tocmai asupra celei mai principale, căreia i se datorește criza materială și morală în care ne găsim noi astăzi.

## DE DOCTA IGNORANTIA

1. Să răspindim dar știința cît mai întins în straturile societății, fiindcă numai prin ea putem dobîndi o muncă real spornică; numai de la ea putem aștepta afirmarea unei energii naționale.

Dar cum să se facă această răspindire; prin școli! Așadar să înmulțim numărul școlilor; să înființăm școli pînă și în cătunele cele mai îndepărtate, pentru ca lumea să se lumineze, să se deștepte și, întregă, să profite de foloasele științei!

Negreșit că așa ar trebui, dacă, — este un dacă, asupra căruia democrații trec foarte ușor, — dacă școala ar aduce cu sine, dimpreună cu băncile, catedra, înscrierea în buget, și pe învățătorul om de știință. Dar lucrul nu se întîmplă așa. Știința, tocmai fiindcă este așa de folositoare, nu se posedă decît în urma unei bune și speciale pregătiri. Ea este apoi foarte expusă la fal-



sificări, Mulți se înșeală de etichetă, iau drept adevărată știință forma pedantă a ignoranței, o practică pe aceasta, și în urmă se miră și se decepționează cînd nu văd venind rezultatele așteptate.

Mai ales în țară la noi se întîmplă cazui acesta. În marea lor majoritate învățătorii trimiși să răspîndească lumina în mijlocul populațiunii rurale nu sînt decît niște apostoli ai falsei științe, ai ignoranței pedante. Astfel noi așteptăm în deșert bunele rezultate ale apostolatului lor. Să ne explicăm.

Falsa știință o găsim mai întîi în însăși tradițiunile cele mai apropiate ale culturii noastre. Aceea ce pînă mai de curînd se chema la noi a fi „om de carte“ se aseamănă foarte puțin cu o ocupațiune propriu-zis științifică. Călugării prin mănăstiri, dascălii prin rarele școli ce existau, particularii care moșteniseră cîte o bibliotecă, erau simpli cărturari în înțelesul modest al cuvîntului și mai deloc cultivatori de adevăruri științifice. Zi și noapte, prin mănăstiri și prin școli, filele cărților se depănuau cu cititul pînă se rupeau, fără ca însă orizontul intelectual al celor ce citeau să se prea deosebească de al acelora ce nu citeau. Genul ocupațiunii numai atrăgea pentru unii oarecari schimbări în fizionomia externă. Barba și unghiile erau mai îngrijite, — vorbesc de minoritate —, expresiunea ochilor mai contemplativă, mai abstractă... Dar sub orice aparență, țesătura cerebrală a cărturarilor noștri era prea puțin schimbată. Să le fi luat cărțile din mîni, și acești nobili reprezentanți ai muncii intelectuale și-ar fi pierdut cu desăvîrșire rostul! Așa povestește lumea, că în timpul din urmă, mulți din bătrînii preoți au renunțat la serviciul lor bisericesc deodată cu înlocuirea alfabetului cirilic.

Adevărul științific trebuie considerat ca o formă de energie pe care sufletul omenesc, în tendința sa de a se adapta mediului extern, o desfășoară alături de multe alte forme ale energiei sale. Valoarea lui nu stă în sine, ci în raportul pe care el îl are cu celelalte forme de energie sufletească, cum de altfel am văzut că stă lucrul și cu formele energiei cosmice. Valoarea lui stă anume în putința pe care sufletul omenesc o capătă prin mijlo-

cirea lui de a-și dirija mai conștient activitatea. El se substituie multiplelor experiențe aduse inteligenței de simțuri: experiențe complexe și greu de utilizat; pe acestea el le coordonează și sintetizează; și pe baza lui apoi perspectiva activității omenești se ridică și se lărgeste. Scos din lanțul acestei cauzalități, — adică, dacă el nu este pentru inteligență un mijloc de a îmbrățișa cîmpul experienței, și dacă el nu e convertibil prin voință în fapte de adaptare —, adevărul științific rămîne atunci numai un cuvînt pedant, o falsă știință.

Așa era el odinioară în mintea multor preinși apostoli ai luminii. Un cuvînt gol, recitat la ocazii cu gesturi solemne, dar imitat și prefăcut.

De utilitatea lui, în acest înțeles, ce să mai zicem? El, pretinsul adevăr științific, era de fapt în mintea cărturarilor o povară uricioasă, un intrus pe care celelalte stări sufletești căutau să-l alunge. Și cu deosebire mult înclinați să-l alunge erau tinerii ce făceau întîia oară cunoștință cu el prin școală. De aceea alături cu cartea, învățătorul nu uita să țină și corectivul pedagogic: nuiua sau linia. Acestea aveau de scop să preîntîmpine dispozițiunile recalitrante ale elevilor și să-i facă pe aceștia să primească cu sila aceea ce — cine ar fi bănuît? — era menit să le aducă fericirea.

Amintind toate acestea nu voiesc să deduc că singură țara noastră a avut parte de asemenea tradițiuni. Cîtuși de puțin. Asemenea tradițiuni sînt comune tuturor țărilor, căci pretutindeni adevărata știință a avut de luptat pînă a înlătura ignoranța îmbrăcată în haina pedantismului. Aiurea chiar, haina aceasta a ignoranței era mai bogată și mai atrăgătoare.

Așa, în Apus, secole în șir a domnit scolastica, mantă de purpură pentru ignoranță. Discuțiuni nesfîrșite asupra cauzelor finale și substanțiale; abstracțiuni goale fără nici o legătură cu observațiunea și experiența: metode învechite, prin care nu se mai descoperea nimic nou, ci se rumega într-una cele de mult știute; toate acestea au trecut odată la diferite popoare drept singura, adevărata știință, drept însăși rațiunea. Acei ce căutau

alta erau persecutați și de altfel nu găsim imitatori. Nicăieri dar, în trecutul popoarelor culte, nu găsim lipsa piedicilor din drumul dezvoltării științei. Cu atât mai mult în trecutul popoarelor mai puțin culte decât sintem noi. În milioane și sute de milioane de exemplare omenеști, inteligența n-a ajuns încă nici astăzi să iese din pasivitate și să-și îndrepte atențiunea într-un chip metodic, pentru a se libera de sub jugul superstițiilor de tot felul. Majoritatea omenirii e încă sclava ignoranței.

Am amintit însă tradițiile țării, fiindcă ele apar în timpul nostru sub o lumină ciudată. În aparență ele sînt pentru toți tradiții și încă de mult uitate, în fapt ele formează totuși o bună parte din actualitatea vieții noastre intelectuale. Influența lor e contestată, dar nu mai puțin se resimte. Cine e sincer o recunoaște ușor.

2. Negreșit, școlile noastre rurale au făcut mari progrese, care nu se pot tăgădui; dar nu sub punctul de vedere al răspîndirii științei. Clădirea e mai bine întrebuințată; atmosfera dinăuntru e mai curată; dascălul de altădată, care era adesea prea ridicol, e înlocuit printr-un învățător prezentabil; chiar și rolul nuielii a mai scăzut mult; dar, că mai multă știință s-ar fi dînd astăzi ca înainte, eu cel puțin n-aș putea-o susține. Poate că înainte nu se da deloc, e posibil; dar și în cazul acesta nu văd superioritatea stării de astăzi.

Am avut, în repetate rînduri, ocaziunea să judec prin mine însumi felul cunoștințelor științifice pe care le posedă apostolii învățămîntului primar. Am asistat la examene; i-am văzut în clasă; i-am urmărit în producțiunile lor de prin gazete și reviste. Din toate acestea am căpătat convingerea că pregătirea lor științifică e aproape nulă.

Adică să ne înțelegem.

Prin pregătire științifică eu înțeleg pregătirea pe care inteligența o capătă în a da adevărului științific rolul său, cel arătat mai sus. Acesta să fie anume o rezumare conștientă a experienței și observării, o energie convertibilă în fapte externe. Inteligența pregătită științificește este aceea care face din adevărul științific un instrument pentru o mai bună adaptare la mediul înconjurător.

Adevărul științific presupune dar uzul ce s-ar face cu dînsul. O inteligență, care îl reține pur și simplu, fără ca printr-însul să-și mărească domeniul experienței, fără ca printr-însul să-și curețe cel puțin acest domeniu de superstiție și erorile ce se prezintă de la sine; și fără ca printr-însul să-și ridice perspectiva activității etc., o asemenea inteligență nu poate fi considerată ca pregătită științificește. O asemenea inteligență posedă numai forma externă a științei, dar nu și miezul ei. Pusă în împrejurări de a dovedi această pregătire, ea nu o poate face. În schimb, ea e deschisă superstiției și e sclavă a rutinei, întocmai ca și aceea a unui ignorant. În manifestările sale concrete ea nu se distinge mai deloc de inteligența acestuia din urmă.

Și cam așa se petrec lucrurile prin satele noastre. Adevărurile științifice semănate în inteligențele elevilor de școală sînt neproductive. Ele n-au într-însule puțința de a fi transformate în valori practice. Ele nu schimbă nimic din rutina obișnuită.

Și cu toate acestea, bunăvoința nu lipsește din partea învățătorului. Nici entuziasmul, nici patriotismul! Dar la ce folos, cînd toate atestea nu se afirmă decît prin discursuri?! Vorbă și iar vorbă, iată singura monedă în care se realizează cele proiectate a fi învățate prin școli...

Negreșit că și frumoasele discursuri nu sînt de disprețuit, și ele constituiesc în multe cazuri un avut sufletesc; dar cînd ele sînt prea din cale afară dese, nu se depreciază oare prea mult?!

În loc ca săteanul însuși să fie pus în stare a simți utilitatea școlii, învățătorul trebuie să i-o predice! De ce? Fiindcă adevărurile științifice prin ele înseși, așa cum s-au învățat, nu produc nici o utilitate. Învățătorul n-a știut să le dea rolul natural; ele nu valorează timpul întrebunțat de elev ca să le dobîndească. Învățătorul a furat timpul elevului, pur și simplu.

De aceea unii învățători simt ca o datorie a lor — fie din remușcare, fie din patriotism — să intervină prin publicitate pentru a cere o despăgubire pentru sătenii care au trecut prin școală!

Înțelegeți bine: o despăgubire pentru săteanul pe care statul l-a obligat să se lumineze!

Nu exagerez deloc. Iată bunăoară ce scrie unul, și nu din cci mai răi învățători<sup>1</sup>:

Țăranul nostru român, nu privește cu ochi buni și nu voiește să priceapă că un lucru este bun, cît numai atunci, cînd el vede că după urma lui îi vine folos. Este departe de el ideea și nici nu se frămîntă chiar să o înțeleagă, oricît de mult i s-ar spune, că acel lucru este și folositor. El stă împetrit în fața lui, dacă de pe urma acelui lucru nu trage profit. Oricîtă bunăvoință ai avea către el, oricît de bun ai fi față de el, oricît de lămurit i-ai vorbi, te privește lung, se uită indiferent, ți-arată spatele și apoi se duce de unde a venit, dîndu-se iarăși la ocupațiunile moștenite, pe cari se știe, le păstrează cu sfințenie.

Dacă l-ai lua cu răul, ar fi mai rău. Nici n-ar mai voi chiar să-ți vorbească, te-ar ocoli și nici bună ziua nu ți-ar mai da. Nu știi dar, ce mijloace să întrebuințezi, pentru a-l face să înțeleagă ...

Deci, pentru a face pe țăranul nostru, că să privească școala cu ochi buni și să trimită pe fiul său regulat și cu dragoste, iată, după mine, care ar fi mijlocul: Să căutăm ca școala să devie pentru el interesantă, să o privească ca pe o instituție folositoare, după urmele căreia să aibă și el un folos, căci astfel, o rază de dreptate parcă ar fi și cu el. Trimite copilul la școală șapte ani de-a rîndul, a terminat clasele primare, a luat certificatul, a rămas acasă, muncește alături cu tatăl său, iată-l plugar ca toți ceilalți, care n-au venit la școală pînă să completeze cursul. *Ba poate, mai sărac decît ei. Care i-a fost folosul ? Certificatul ce stă în ladă ? I s-au redus din zilele de prestație ? Face pază de noapte mai rar ? I s-a redus termenul de armată ? Este privilegiat în alegerea consiliului comunal ? Nu, nimic din toate acestea.*

S-au văzut țărani cu știință de carte, cu clasele primare terminate, că sînt cei mai înfocați dușmani ai școlii. Cauza e ușor de ghicit: ei n-au avut nici un folos după urma ei.

Noi, dascălii rurali, strigăm pe toate căile, că sătenii noștri nu-și trimit copiii regulat la școală, la capul lunii alergăm cu lista de amendă, percepătorul îi execută și sătenii tot nu se supun a-și trimite copiii la școală.

---

<sup>1</sup> *Noua Revistă Pedagogică*, luna aprilie 1902, pag. 67—71, articolul: *Obligatoritatea învățămîntului*.

De aci vrajba între sătean și învățător și ura săteanului pe școală. Dascălul văzînd așa, se pornește și el cu predici pe la biserici, pe la școală la întîlnirea cu ei, și le spune, și le aduce exemple cum străinii iubesc școala și cum își trimit copiii, de regulat la școală. Cu streaja gurii mele și cu ușa de îngădire împrejurul buzelor mele, însă zic: Noi, dascălii rurali, nu am cercetat cîtuși de puțin modul de existență al străinului. Nu ne-am dat seamă, dacă ei au avut și au oarecari avantaje sau nu. Să nu căutăm să-l judecăm pe om, să-i ascultăm mărturisirea și să-l condamnăm.

Străinii plătesc să învețe, și noi îi obligăm.

În cercurile noastre culturale, în conferințele pe județe, în congresele generale, niciodată nu s-a luat în discuție: care ar fi mijloacele de a face pe sătean să-și trimită copilul regulat la școală. Dacă chestiunea aceasta se punea în discuție, desigur, actualul șef suprem școlar, în bunătatea sa nemărginită, ar fi ținut compt de rezoluțiunile luate și le-ar fi legiferat, sau ar fi dat o deciziune.

Să nu ne descurajăm. Să batem și ni se va deschide.

Unul singur din colegii rurali (I.C. de la Obilești — Ilfov) a avut curajul și a cerut „reducerea termenului de armată“. Eu însă rog pe toți colegii rurali, a-și uni vocile și a cere: Nu reducerea termenului de armată, ci menținerea lui pentru cei absolvenți ai cursului primar; iar pentru cei care n-au cursul terminat și pentru cei care nu știu deloc carte, din contră, să li se lungească termenul armatei cu cel puțin șase luni.

Tot așa s-ar putea face și cu prestația, cei absolvenți vor face tot cît, prevede legea, cîinci zile, iar celorlalți li se va adăoga cel puțin două zile mai mult. În consiliile comunale, jurații comunali și epitropii bisericilor, să nu aleagă decît din absolvenții cursului primar. Să li se ceară chiar la validarea alegerilor și numărul certificatelor. Acestea vor avea două bunuri: 1. Săteanul va fi scutit de obligativitate, căci singur s-ar îndemna a-și trimite copilul la școală, *căci ar vedea și el că-i folosește la ceva*. 2. Nu peste mult timp, vor ajunge toți sătenii să fie absolvenți ai cursului primar. În afară de aceasta, săteanul este obligat din interes a-și trimite copilul la școală, *fiind pedepsit pe nesimțite și direct de stat*. Atunci el va fi un bun prieten cu învățătorul, va privi școala ca pe un binefăcător al său. Cuvîntul dascălului va fi adevărat și va putea face cu ei orice întreprinderi bune și de folos societății și țării,

O dată săteanul văzînd binefacerile şcolii, atunci cu toţii să fim siguri că şcoala va fi în tot timpul anului populată, şi obligativitatea nu-şi poate avea locul.

Şi părerea aceasta nu e o afirmare izolată, ci e simţămîntul majorităţii învăţătorilor!

Ţăranul nu pricepe utilitatea şcolii. Dar, dragă Doamne! cum să o priceapă, cînd el după urmele şcolii nu are decît un certificat ce stă în ladă! A învăţat să citească şi a citit discursuri. Un singur fenomen de fizică nu i-a fost explicat în aşa fel, ca el regăsindu-l în viaţa practică să-l ştie stăpîni şi adapta serviciului său. Natura a rămas pentru el tot vrăjmaşa de mai nainte. Noţiunile ştiinţifice nu i-au fost date în aşa mod, ca mintea lui să le recheme la actualitate de cîte ori se află în faţa unei noi experienţe, de cîte ori are o hotărîre practică de luat. Ci ele au fost numai aruncate, sub o etichetă verbală oarecare, în vreun colţ al memoriei — certificat de păstrat în ladă, — fără altă legătură şi asociere cu viaţa practică. În aşa condiţiuni e natural ca el să fie îndărătnic şi să nu înţeleagă utilitatea şcolii. Căci în realitate el e cel păgubit. Săteanul, care n-a fost la şcoală a avut la dispoziţia sa un timp, pe care bine rău l-a întrebuinţat întru a-şi agonisi un avut material. Pe cînd cel care a fost la şcoală a fost împiedicat de la aceasta. Compensaţia pentru acest din urmă nu s-ar putea stabili decît dacă şcoala i-ar da acestuia puţinţa să recîştige din timpul cu care a rămas în urmă, înzestrîndu-l cu cunoştinţele necesare pentru a-i face munca mai rodnică. Dar această compensaţie el n-o dobîndeşte. El devine plugar alături cu cel ce n-a fost în şcoală, aceia ce n-ar fi încă nici un rău; dar el devine un plugar tot aşa de ignorant cum sînt ceilalţi ce n-au trecut prin şcoală. Învăţătorul milos trebuie să ceară acum pentru el privilegiu. În loc ca analfabeţii să se plîngă, că ei se găsesc dezarmaţi în lupta pentru existenţă, se plîng tocmai acei ce au primit armătura ştiinţei. Într-adevăr, curioasă armătură trebuie să fie aceasta pe care o dă şcoala rurală! Ea se aseamănă, desigur, cu acelea pe care le purtau odinioară cavalerii medievali; adică cu acele armături încărcate fără nici un folos şi grele de

transportat, încît sub ele bieții cavaleri mureau de oboseală, înainte de a fi început măcar lupta!

Așa e dar școala noastră rurală, precum o descriu însăși apostolii ei:

O pierdere de timp.

Pentru această stare cine sînt răspunzătorii?

3. Învățătorii în nici un caz. Ei repetă aceea ce au auzit; imită aceea ce au văzut.

În școala normală, de unde sînt ei ieșiți, lucrurile nu stăteau mai bine. Și aici au stăpînit discursurile. De aci a plecat gustul de a teoretiza. Pentru ca ei, învățătorii rurali, să fi fost altfel, ar fi trebuit ca însăși profesorii lor să fi fost altfel. Dar aceștia nici ei nu puteau să fie altfel pe cîtă vreme școala superioară, universitatea, este așa cum este.

Adevărații răspunzători sîntem dar cu toții, tineri și bătrîni.

În nesuficiența organizațiune a universității rezidă originea răului, ale cărui defecte le suferim astăzi. Pe cît timp aci nu se va aduce o îmbunătățire, pe cît timp nu ne va fi dat să ne folosim de luminile științei, nu vom fi destoinici a ridica energia națională.

Acei ce cred că prin faptul înmulțirii școlilor rurale, fără a mai aștepta organizarea școlilor care pregătesc pe învățători și pe profesorii învățătorilor, se poate obține propășirea poporului, aceia sînt într-o mare eroare. Simpatia pentru instituțiunile democratice îi face să ia o iluziune dorită de dinșii drept realitate.

Știința nu este de aceeași natură cu bunurile materiale și palpabile, pe care statul le poate cumpăra în bloc și apoi le poate distribui poporului după voie, ci știința este o atitudine a inteligenței omenești, o atitudine care se produce pe cale individuală și se menține cu mari sacrificii. În domeniul ei „*panem et circenses*” nu-și găsește analogia. Este drept că ea produce bunuri materiale, dar ea însăși este totuși un bun sufletesc. Ignoranța se menține fără sacrificii, fiindcă ea se împacă cu pasivitatea voinței și cu lipsa de atențiune; știința însă presupune judecata și atenția voluntară. Omul de știință este critic și observator; el vede natura sub o altă perspectivă decît omul ignorant. Această perspectivă



determină activitatea lui. De aceea rezultatele însăși ale științei sînt bunuri secundare pe lingă această funcțiune a judecății active, ce se deșteaptă în creierul omenesc. Rezultatele cîștigate pot fi în anumite momente uitate sau neapreciate, aceea ce rămîne însă totdeauna viu în mintea omului de știință este atitudinea generatrice pe care judecata sa o ia față de impresiunile simțurilor. Fiecare noțiune științifică reprezintă, față de aceasta din urmă, o regulă sau o lege după care ele sînt grupate. Noțiunea științifică introduce în materialul adus de experiența simțurilor ordinea și prevederea. Omul de știință se deosebește de ignorant prin activitatea ce el o desfășoară în sistematizarea experienței. Ignorantul primește această experiență într-un mod pasiv, omul de știință o transformă după un plan voit. Cu alte cuvinte, în conștiința metodelor întrebuintate, iar nu în rezultate însăși stă puterea regeneratoare pe care o are știința asupra omului.

Și acum înțelegem ușor, pentru ce răspîndirea științei în mijlocul unei națiuni nu poate pleca decît de la învățămîntul superior. O răspîndire normală a științei nu poate fi decît o extensiune universitară.

Numai prin formarea unor buni profesori de școli secundare, care la rîndul lor să formeze pe cei din școlile primare, se poate obține practica adevăratei științe. Un laborator bine instalat, avînd ca diriginte un profesor cu o solidă pregătire științifică, aduce mai mult folos pentru cultura națională, decît o sută de guralivi, care predică țăranului iubirea pentru muncă.

Profesori de elită, oameni de știință în adevăratul înțeles al cuvîntului, iată ce ne trebuie de primă urgență. Numai prin înînririrea acestora se poate considera știința ca încetățenită și la noi.

Acei ce grăbesc dar cu înmulțirea școlilor rurale, înainte de ce condițiunile bunei funcționări ale acestora să fie realizate, aceia sînt organizatorii celei mai nemiloase tiranii ce s-a conceput vreodată și anume: obligativitatea la ignoranță.

Din fericire, țăranul nostru a priceput cursa ce i se întinde. Învățătorul, al cărui articol l-am citat mai sus, ne spune aceasta destul de clar.

Țăranul nostru nu se amăgește ușor.

După terminarea școlii, el nu se iluzionează, ci își închide frumușel certificatul în ladă și își vede de drum... Dacă ar face uz de certificat, el ar proba că nu-și înțelege ignoranța. Cum nu face însă, el probează că are o conștiință superioară tuturor celor cîștigate de la învățător. El știe că nu știe nimic.

Împrejurările i-au adus pe cap ignoranța, dar instinctul său robust l-a apărut de forma rafinată a acesteia, anume de „docta ignoranță“.

## FILOSOFIA MONISTĂ

1. Este o întrebare pe care o întîlnim adeseori în scrierile filosofilor și care, prin locul ce ocupă și prin mulțimea argumentelor ce vedem că însoțește rezolvarea ei, denotă că în ochii acestor filosofi ea trece ca avînd o importanță deosebită. Întrebarea aceasta se formulează prin cuvintele: *Ce putem ști despre lume?*

Acei ce nu sînt filosofi nu-i dau o deosebită atenție. Ei o consideră ca prea abstractă și ca prea din cale afară străină de viața practică. Și cu toate acestea, aceștia din urmă nu au dreptate. Întrebarea nu este nici prea abstractă și nici străină de viața practică. Rezolvarea ei depinde de tot ce poate fi mai științific ca argumentare; iar interesul ce se leagă de această rezolvare e zilnic și foarte practic. Cei mai mulți, cînd zic că nu se ocupă de rezolvarea ei, în regulă generală, se înșală. De fapt ei au adoptat o soluțiune, însă nu prin argumentare proprie, ci prin argumentarea făcută de alții și pe care ei au găsit-o pe de-a gata în tradițiune.

Ce putem ști despre lume? Adică ce putem noi considera din cuprinsul conștiinței noastre, ca existînd de sine, necondiționat?

La această întrebare filosofi sceptici din toate timpurile, răspund aproape unanim: de sine și necondiționat nu putem ști nimic. Tot ce există este un produs al simțurilor noastre, o cla-

borare a sufletului nostru. Obiectele ce le avem înaintea și care ne apar ca aparținând unei lumi străine de noi, în fond, sînt un produs subiectiv al nostru. Culorile acelor obiecte nu există în afară, ci în ochiul nostru; forma lor e dobîndită din coordonarea senzațiunilor noastre de vîz, mișcare și tact; duritatea, greutatea, temperatura lor de asemenea, sînt ieșite din senzațiuni subiective prinse de terminațiunile nervilor ce sînt împrăștiati pe suprafața corpului nostru; sunetele, cu care ele se manifestă, sînt datorite vibrațiunilor lichidului ce umple canalul urechii interne, și care vibrațiuni sînt transmise apoi nervului acustic; spațiul în care se găsesc o e intuițiune a noastră subiectivă etc.; în sfîrșit, toate proprietățile cu care obiectele se prezintă sînt în ultimă analiză atribute subiective, izvorîte din funcțiunile sufletului nostru și numai exteriorizate apoi asupra obiectelor. Ce vor fi acestea din urmă în afară de noi, nu putem ști. În conștiința noastră nu pătrunde decît aceea ce a fost prins de rețeaua simțurilor, și aceste simțuri nu transmit decît propriile lor modificări, și nici-decum proprietăți externe, obiective. Conștiința de altfel nu primește nici măcar modificările suferite de simțuri. Pe drumul dintre ea și simțuri se intercalează propriile modificări ale fibrelor nervoase de conducțiune, și numai acestea din urmă ajung la conștiință. Ce diferență trebuie să fie așadar, între aceea ce a fost în afară de simțurile noastre și aceea ce în realitate ajunge la conștiință, e lesne de înțeles! Conștiința nu ascultă decît o tracțiune după cele ce se petrec în afară de dînsa, iar nu originalul. Adevărata și singura realitate ce cunoaștem noi este aceea a fenomenelor imediate, care se petrec lingă conștiință; restul e o elaborare indirectă și subiectivă a noastră. Lumea este o reprezentare a conștiinței. Dar conștiința însăși, fiind individuală, e deci schimbătoare. Fiecare om are conștiința sa, prin urmare fiecare în parte este măsura lucrurilor simțite de el. Adevărata realitate substanțială nu poate fi dar cunoscută. Căci ea, ca să fie cunoscută, trebuie să apară într-o conștiință, și această conștiință e individuală și schimbătoare.

Despre lume nu putem să cunoaștem altceva, decît datele simțurilor noastre, care sînt relative.

Acesta e răspunsul filosofilor sceptici. Dar asemenea răspuns nu satisface pe nimeni. O contra argumentare e ușor de făcut, și încă două mai principale, din următoarele puncte de vedere.

Întîia este următoarea:

Cum, lumea externă să nu existe decît în imaginea ce și-o face sufletul nostru despre dînsa? Dar atunci totul este o himeră! Nimic nu mai rămîne sigur și durabil pentru a servi drept țel al vieții noastre. E prea adevărat că scînteia conștiinței omenеști are o actualitate efemeră, e supusă erorilor și halucinațiunilor, caută un sprijin în afară: dar cu toate acestea, o substanță reală trebuie să existe, și pe aceasta conștiința este capabilă să o olgîndească. Rațiunea ne silește să o admitem.

Obiectele din afară rămîn neclintite, pe cînd sufletul nostru este într-o perfectă curgere; lumea externă rămîne și după ce sufletul nostru dispăre după scena lumii. Obiectele se văd și se descriu în același chip de diferiți oameni, care se găsesc în timpuri și locuri diferite. Prin urmare în ele să căutăm substanța realității. Căutînd-o aci, ne convingem îndată că aceasta rezidă din cîteva proprietăți mai principale, sau în cîteva elemente la care pot fi reduse toate celelalte calități secundare ale sensibilității.

Aceste proprietăți, care nu se mai pot reduce, constituiesc materia. Materia singură e substanța reală. Sufletul este un produs al materiei, căci fără materie el nu poate să existe. Lumea întregă este o înfățișare a materiei.

Așa este întîia contra-argumentare. Acel ce o face poartă numele de filosof materialist.

O a doua contra-argumentare, și direct opusă celei precedente, este următoarea:

Materia nu poate constitui realitatea, pentru că ea, evident, este un produs al simțurilor noastre. Deosebirea între proprietățile principale și secundare nu se poate susține; proprietățile principale sînt și ele datorite simțurilor noastre. Materialistul pune în rîndul lor: forma, densitatea, numărul: dar acestea nu sînt oare de aceeași natură cu calitățile secundare ale sensibilității? Nu sînt toate dovedite ca un rezultat al activității noastre sufle-

tești? Desigur. Apoi, continuă noul argumentator, materia este o noțiune posterioară, care presupune mai întâi existența substanței sufletului. Funcțiile acestuia dau naștere noțiunii de materie. În special, funcțiunea judecății e aceea care ne face cu puțință deosebirea între proprietățile principale și cele secundare și mai ales ne conduce la noțiunea de elemente substanțiale ale materiei. Sufletul, așadar, trebuie presupus ca prima realitate. Din el creăm noi înfățișarea lumii externe. Însă, adăogă argumentatorul, sufletul nu trebuie luat în întreaga lui fenomenalitate, așa cum îl ia filosoful sceptic, fiindcă el nu participă cu totul la substanța eternă și infinită. Trebuie luată numai partea lui nobilă, funcțiunile superioare ale rațiunii și ale voinței, comune tuturor indivizilor, acelea care se manifestă în ideile neperitoare ale științei și religiunii: concepțiunile abstracte suprasensibile și ideile despre dumnezeire. Acestea sînt care rămîn, chiar și cînd omul, ca individ, dispare de pe scena lumii. Materia nu este decît o cauză întimplătoare, care deșteaptă aceste creațiuni ideale. Singura substanță este sufletul, întrucît el participă la voința și spiritul divin. Lumea este o creațiune a dumnezeirii.

Așa conchide filosoful spiritualist.

Fiecare din acești doi argumentatori, întrucît ei rămîn consecinți convingerilor expuse, îndeamnă în urmă la o activitate practică diametral opusă una de alta. Materialistul îndeamnă la dobîndirea de bunuri materiale; aprobă și dă concursul său instituțiunilor sociale, care întăresc primatul preocupățiunilor materiale asupra celor spirituale; pe cînd spiritualistul îngrijește în primul rînd, de aspirațiunile sufleteste; dă sprijin instituțiunilor prin care se asigură continuitatea bunurilor religioase și ideale ale omenirii. Unul și altul concep idealuri deosebite despre fericire, criterii deosebite în a aproba sau dezaproba faptele ce se petrec în societate. Rolul social al fiecăruia atrage cu sine apoi efecte și mai tangibile. Fiecare poate ajunge să influențeze opinia publică și prin aceasta dezvoltarea statului, în sensul de a se da o direcțiune sau alta învățămîntului public. Deosebirea de convingeri se resimte atunci și se sporește încă prin influența școlii. Generațiunile tinere primesc direcțiunea ce li se indică și în curînd

o aplică în viața practică. Astfel că societatea întreagă se poate găsi intrată într-un curent materialist sau spiritualist, avînd să suporte consecințele bune sau rele, dar în orice caz foarte palpabile, pe care logica speculațiunilor abstracte le determină pentru fiecare din ele.

Iată dar pentru ce ziceam că întrebarea de mai sus, nu este nici așa de abstractă, nici așa de străină de viața practică. Fiecare admite într-un fel sau altul o soluțiune.

Singura deosebire e că unul și-a format-o prin argumentare proprie, pe cînd altul a primit-o prin influența școlii și a mediului social. Cu desăvîrșire scutit nu este nimeni, — bineînțeles, nimeni din acei ce au fost direct sau indirect atinși de cultura europeană.

Argumentarea materialistă și cea spiritualistă au format miezul principalelor direcțiuni, împrejurul cărora găsim grupați pe gînditorii și conducătorii popoarelor vechi și, în privire generală, și pe acei ai popoarelor moderne. Sub denumirile cele mai diferite se întrevade totdeauna și destul de bine lupta izvorită din răspunsurile ce s-au adus la întrebarea cea mai abstractă pe care și-a formulat-o mintea omenească.

Dar așa să rămînă-oare și pe viitor? Nu este de așteptat, ca în urma îndelungii îndeletniciri a minții omenești cu argumentările abstracte, să se ajungă cu timpul la o nouă și mai precisă formulare a problemei? Să nu fi fost oare la baza celor două argumentări arătate o eroare, luată drept adevăr indiscutabil, și care să fi viciat concluziunile la care s-a ajuns?

Răspunsul filosofiei contemporane, după părerea noastră, înclină în acest sens.

Cunoștințele necomplete ale celor vechi au lăsat să se strecoare atît în argumentarea filosofiei sceptice, cît și a filosofilor materialiste și spiritualiste, o eroare fundamentală. Înlăturarea acesteia atrage după sine o nouă argumentare. Aceasta este în curs de a se fixa în timpul nostru. Familiarizîndu-ne cu dînsa ne pregătim a înțelege filosofia viitoare.

2. Să reluăm firul argumentării, pe care a făcut-o filosoful sceptic, căci aci se ascunde eroarea, pe care ceilalți doi o împrumută fără să o discute.

Filosoful sceptic afirmă că despre lumea externă noi luăm act prin mijlocirea subiectivității noastre, și că această subiectivitate, fiind vremelnică, ne face cu neputință oglindirea în conștiință a realității substanțiale. Obiectele externe nu sînt cunoscute nici măcar dintr-o dată, ci sînt reconstituite din reacțiunile ce le provoacă în sufletul nostru, prin urmare ele nu pot duce decît la păreri înșelătoare, potrivite cu dispozițiunile momentane și cu caracterul individului, iar nicidecum la adevăruri temeinice, obiective.

Această afirmare este pentru filosoful sceptic indiscutabilă. Să vedem însă dacă ea este în întregime, atît de indiscutabilă, pe cît o crede dînsul.

Prima parte a afirmării trebuie să o concedem. Negreșit actele ce se petrec în conștiința noastră sînt acte subiective, și numai prin mijlocirea lor luăm noi cunoștință despre realitatea obiectelor externe. Această primă parte cuprinde un adevăr, pe care cercetările științifice moderne îl dovedesc din ce în ce mai mult. Dar tot așa este și cu a doua parte? Dacă imaginea obiectelor externe este o imagine primită indirect de conștiință și reconstituită din reacțiunile provocate în sufletul nostru, urmează oare de aci că să fie și lipsită de orice caracter obiectiv, să nu formeze decît o părere individuală și vremelnică? Traducerea impresiunilor venite de la obiectele externe, să fie ea numaidecît o traducere care să depărtează de original, prin urmare fără valoare pentru a constitui adevăruri obiective? Să vedem.

Existența obiectelor externe este fundată, precum am zis, pe reacțiunile subiective deșteptate în sufletul nostru. Aceste reacțiuni produc, după natura simțurilor ce avem, diferitele senzațiuni de culoare, sunet, gust, miros, pipăit etc., a căror varietate calitativă depinde de gradul evoluțiunei biologice în care ne găsim. Un organism, mai puțin dezvoltat ca al nostru, are un număr mai restrîns de senzațiuni; precum și invers, un organism mai diferențiat ca al nostru, dacă ar exista, ar avea probabil și un număr mai mare de senzațiuni. Din asemenea senzațiuni se constituie imaginea obiectului. Natura acestei imagini e subiectivă, negreșit,

fiindcă subiective sînt senzațiunile din care ea se formează. Dar în cuprinsul acestei subiectivități nu rămîne totuși ceva constant, care ne leagă și ni se impune necondiționat? În adevăr, cum se petrec toate acele fenomene care se înșiră pe drumul de la producerea reacțiunilor în organismul nostru și pînă la constituirea imaginii ce și-o formează conștiința despre lumea externă? Se petrec ele oare fără nici o regularitate? Nu, ci toate acele fenomene urmează unor legi constante, valabile și pentru lumea ce este în afară de individualitatea noastră. Senzațiunile de culoare se formează după legi constante din impresiunile ce ating retina ochiului; din aceste senzațiuni se constituie apoi, iarăși după legi constante imaginea vizuală; după legi constatate se transformă excitațiunile externe în senzațiuni auditive, tactile, olfactive, gustative etc.; nimic nu se petrece la întimplare. Nexul inexorabil al cauzalității continuă și în lăuntru sufletului nostru. După legi constante se produc senzațiunile; după legi constante se grupează senzațiunile în imagini; după legi constante imaginile în noțiuni și judecăți. Această constanță a legilor face să ne regăsim și noi ca aceiași în conștiință. Sentimentul identității cu noi înșine este un efect al ei. Altminteri, dacă impresiunile externe s-ar transforma după legi întîmplătoare în senzațiuni, și acestea la rîndul lor întîmplător iarăși în imagini, atunci nici o recunoaștere nu s-ar mai putea stabili în mintea noastră; nici o judecată și, mai ales, nici o înțelegere între oameni.

Iată dar elementele științei obiective, pe care filosoful sceptic le trecea ușor cu vederea: legile de coexistență și de succesiune ale fenomenelor, legi pe care le găsim deopotrivă în lumea externă ca și în lăuntru sufletului nostru. Mărginirea noastră subiectivă nu le atinge și pe acestea, căci orișicum ne-am presupune noi de efemer, pe ele nu le putem atrage în efemeritatea noastră. Ele constituiesc fundamentul durabil al cunoștinței noastre despre lume.

Fenomenele din conștiință sînt riguros determinate de fenomenele ce le-au precedat în centrul nervos; acestea de acele petrecute în fibra nervoasă și aparatul exterior al simțului; iar acestea la rîndul lor sînt determinate de fenomenele mediului



cosmic. Lanțul cauzalității este neîntrerupt; toate aceste fenomene se condiționează unele pe altele după legi constante. Aceste legi formează obiectul științei.

Din punct de vedere al naturii lor calitative, fără îndoială că senzațiunile noastre subiective n-au nimic de-a face cu proprietățile corpurilor ce ele reprezintă. Dar ce ne importă această comparare? E de ajuns dacă posedăm firul înlănțuirii lor fenomenale, legile după care ele se condiționează, pentru a ne găsi totdeauna pe drumul științei obiective.

Filosoful sceptic presupunea, că deodată cu dovada despre subiectivitatea imaginilor din conștiință, el a adus și dovada imposibilității unei științe obiective pe baza lor. Dar pentru ce această presupunere? Nu pentru altceva, desigur, decât din cauză că imaginile subiective, în argumentarea sa, erau luate drept niște produse întâmplătoare ale sufletului; de la care nu există, după părerea sa iarăși, o punte singură, care să conducă la cunoștința obiectelor externe. O eroare evidentă. Această punte sigură există: cercetările moderne au arătat-o. Ea se susține pe legile de condiționare ale sufletului nostru, pe lanțul cauzalității inexorabile, care leagă toate fenomenele naturii, atât pe cele externe, cât și pe cele interne.

Eroarea subînțeleasă în argumentarea scepticului este împrumutată și de celelalte două.

Citește argumentările de mai sus nu insistă deloc asupra acestei cauzalități, care formează, precum vedem, baza cea temeinică pentru adevărurile științifice. Dar această omisiune este explicabilă. Argumentările de mai sus, au fost începute într-un timp, când progresele științei erau foarte restrânse, când observațiunea și experiența nu erau măcar admise în rîndul metodelor de cercetare. De aceea și vedem o tendință unilaterală manifestată chiar în punerea problemei. Filosofii cei vechi, materialistul ca și spiritualistul, erau preocupați în primul rînd de *substanțialitatea* lucrurilor — pe care ei o atribuiau, unul materiei, altul sufletului, fără a bănuși, nici unul nici altul, că știința se poate face dintr-un punct de vedere mai înalt, acela anume care lasă la o parte speculațiunile asupra *substanțialității*

și se ocupă de reconstituirea lanțului *cauzal* dintre fenomene, de *legile de condiționare* în care apar obiectele naturii. Dacă acest nou punct de vedere le-ar fi fost cunoscut lor, atunci ei n-ar mai fi avut motiv de a propune soluțiunile ce am văzut. Atît filosoful materialist cît și cel spiritualist s-ar fi putut ușor convinge, că preferința pentru materie sau suflet nu se poate sprijini pe o argumentare științifică. Materia ca și sufletul sînt deopotrivă existente, și deopotrivă obiecte ale științei, întrucît fenomenele pe care ele le înfățișează sînt fără preferință supuse legilor cauzalității. Ce va fi substanța lor în sine, noi nu o putem ști și nici că ne importă. Singurele date ce ne importă sînt cele ce se referă la condițiunile producerii lor, la fenomenalitatea lor.

Acestea sînt noile premise, pe care cercetările științifice le oferă filosofiei contemporane. Pe baza lor, se poate susține acum o nouă soluțiune la problema pusă mai sus; soluțiunea care, precum ziceam, este în curs de a se fixa în zilele noastre.

Ce putem ști despre lume? Răspundem: putem ști legile cauzale, sub care fenomenele de orice natură se produc și se repetă. Asupra substanței sufletului și materiei nu avem decît păreri schimbătoare, și întrucît ne mărginim pretențiunile inteligenței noastre la acestea filosoful sceptic are dreptate; dar legile cauzale, găsite din observațiunea sufletului și a materiei, sînt diferite de speculațiunile asupra substanței, ele nu sînt schimbătoare ca acestea, ci inalterabile și eterne. Oamenii și 'le trec din generațiune în generațiune și pe baza lor se dă o direcțiune continuă activității practice. Singura realitate, necondiționată de dispozițiunile noastre vremelnice, pe care inteligența noastră o poate prinde și reține cu succes, este aceea a înlănțuirii cauzale dintre fenomene, este legea care unifică toate înfățișările lumii interne și externe.

Această lege unificatoare este însă legea energiei.

De aceea, dacă este ca în noua soluțiune să înlocuim cuvintele vechi și obișnuite prin acelea pe care le dă știința contemporană, am putea zice:

Singura realitate, pe care inteligența noastră o poate cunoaște științificește, este aceea a energiei. Energia este acel ce real, ne-

condiționat, care apare sub forme felurite simțurilor noastre; ea e substratul lumii eterne obiective, precum și acelei interne, subiective. Noțiunea ei întrunește la un loc vechile noțiuni ce păreau că se exclud pînă aci: pe aceea a sufletului și pe aceea a materiei. Ambele aceste noțiuni apar acum ca fiind noțiunile a două grupuri de fenomene, care se condiționează într-un mod reciproc. Materia este denumirea grupului de fenomene dintr-un cap al lanțului cauzalității, iar sufletul denumirea celui alt grup din celălalt capăt: ambele însă sînt deopotrivă forme ale energiei.

Astfel vechea concepțiune *dualistă*, după care sufletul și materia sînt ținute ca două substanțe care se exclud, cedează concepțiunii *moniste* locul pe care îl avea pînă acum în sistemele filosofice. Pe baza teoriei energiei, filosofia viitorului va putea clădi, în definitiv, un sistem *monist*, în care să-și aibă locul o soluțiune mai mulțumitoare la problema dezbătută aci, de cum a fost aceea a materialismului și aceea a spiritualismului.

3. Dîmpreună cu schimbarea punctului de vedere, sub care se vor face cercetările științifice în viitor, este natural să se schimbe și înțelegerea multor alte probleme, dintre cele mai importante pentru practica vieții, care, direct sau indirect, stau în legătură cu problema cunoștinței. O parte din ele au suferit chiar de pe acum această schimbare. Nu e locul aci să le enumăr pe toate; voi alege numai cîteva.

Așa problema instrucțiunii se indică de la sine. În paginile ce preced am și socotit-o din acest nou punct de vedere.

Dacă ne-am ridicat în contra lățirii instrucțiunii teoretice la sate, cauza este convingerea ce avem, că pe cîtă vreme învățătorul el însuși nu-și dă seama de natura și rolul cunoștințelor științifice, nici școala lui nu poate fi de vreo utilitate. Adevărul științific nu are în sine vreo substanță miraculoasă, care să producă bunele-i efecte, orișicum și orișunde ar fi rînduit, ci el are o valoare relativă după locul pe care îl ocupă în desfășurarea energiei sufletești a cuiva. Este el aruncat de-a dreptul în mintea elevului, fără ca prealabil simțurile de observațiune și experiență ale acestuia să fie pregătite și fără ca aplicațiunile lui în actualitatea practică să fie lămurite, atunci rolul lui, ca adevăr știin-

țific, este nul și, prin urmare, și valoarea lui este nulă. O bună instrucțiune trebuie să se conducă de legile științifice ale psihologiei; legi care presupun la baza lor cauzalitatea riguroasă a energiei sufletești. Greșelile în care cădea vechea școală veneau tocmai din ignoranța acestor legi. Sufletul elevului era considerat ca în afară de orice legătură cu materia, ca un dar divin, și în consecință se presupunea că dezvoltarea adevărului trebuia să i se facă lui pe o cale analogă cu aceea pe care venise și creațiunea lui: pe calea mistică; a zis și s-a făcut. Învățătorul ilumina inteligența elevului, întocmai cum Dumnezeu, cu suflarea sa divină, a creat viața umanității. Școala viitoare sub influența noilor concepțiuni filosofice se va depărta din ce în ce mai mult de această cale<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Semnalez în special articolele asupra metodelor de învățămînt a d-lui dr. I. Simionescu, care propaga cu mult entuziasm această nouă direcțiune. În ultimul său articol, publicat în *Revista Română* de la 1 iunie 1902, dînsul scrie între altele:

Cunoscînd bine fenomenele vitale ce le poate observa în jurul său, copilul se familiarizează cu ele și la urmă se trezește conducîndu-se pe sine. Atrăgîndu-se atențiunea neconținut asupra organismelor și nevoilor ce le au, se ajută nu numai la dezvoltarea intelectuală generală a elevului, dar și la căpătarea de cunoștințe ce-i pot sluji în viața practică. Îngrijind o plantă cultivată, văzînd în ce condițiuni îi merge bine, va ști imediat foloasele ce rezultă din această îngrijire și deci învățătura din școli va avea un ecou imediat și puternic asupra părții practice. În loc să se facă — cum se obișnuiește — descrițiunea seacă a păpușoiului, plantă de la care țaranul nostru își trage hrana de căpetenie, s-ar urmări creșterea ei; s-ar studia în natură organizațiunea și cerințele ei; dacă s-ar pune alături a fire crescute în pămînt deosebit, s-ar da posibilitate viitorului cultivator să fie convins că și o plantă are nevoile ei, care fiind satisfăcute, se capătă roade bune. Ce tablou frumos s-ar prezenta cuiva, cînd ar vedea pe profesor cu elevii săi făcînd lecții sub cerul liber în jurul unui strat cu legume ori a unei mici grădini cu păpușoi ori grîu.

Copilul de sătean, crescut în mijlocul naturii, ar simți că școala nu e o temniță întunecată, neaerisită, în care-el e silit să stea ceasuri întregi fără mișcare, ci e un loc, unde învățătorul îi face să vadă mai bine și să-și dea seamă de tot ce el cunoaște fără nici un căpătîi. Prin aplicarea observării ca element de studiu se deșteaptă în copil, în mai mare grad, curiozitatea; atențiunea devine puternică și, mai ales, căpătînd încredere în judecata lui hrănită neconținut de observări adevărate, elevul devine om în toată puterea cuvîntului, cu voință și pricepere în vremurile de luptă.

Problema culturii, de asemenea, va fi altfel înțeleasă de cum obișnuit se înțelegea pînă acum. Teoria energiei, învederînd condiționarea reciprocă a sufletului și materiei, va face să se răspîndească mai mult convingerea, că adevărata cultură nu se poate susține pe bunurile sufletești, sau pe bunurile materiale luate izolat, ci pe armonizarea tuturor acestora. Viitorul va înlătura astfel multe din decepțiunile la care asistăm noi astăzi.

Dar cu deosebire se vor resimți de această schimbare problemele morale propriu-zise.

„Liberul arbitru“, care a stăpînit atîta timp morala filozofică, va pierde în noua filosofie principalele sale argumente. Prin cunoștința mai amănunțită a transformărilor energiei psihice, se va cunoaște mai amănunțit și cauzalitatea actelor de voință, și astfel va dispărea din mintea omului iluziunea unei absolute spontaneități. Libertatea morală va fi înțeleasă atunci în conformitate cu determinismul care guvernează întreaga natură.

Educațiunea morală și educațiunea religioasă suferi-vor ele după urma părăsirii liberului arbitru? Din contră, vor avea să cîștige. Judecate prin prisma determinismului științific, moralitatea va consista pentru oameni în fapte, iar nu în precepte; religiozitatea în preceptele vii ale sufletului, iar nu în ceremonial. Educațiunea, condusă pe baze științifice, va fi mai adîncă și mai eficace.

În sfîrșit, filosofia nouă, prin direcțiunea sa *monistă*, va contribui să înlăture una din consecințele cele mai uricioase pe care viața practică le suferă astăzi din influența vechii filosofii dualiste. Anume, ea va pune un acord între tendințele lăuntrice ale firii omenești, între tendințele spiritualiste și materialiste, și va evita astfel necesitatea *ipocriziei*: o atitudine morală așa de deplîns pentru societățile culte. Apoi, cu dobîndirea acordului între tendințele lăuntrice ale sufletului individual, va fi mai ușor să se dezvolte și solidaritatea socială, principala condițiune a energiei naționale.

## ENERGIA SOCIALĂ

1. Prin practicarea științei, omul dobîndește deprinderea de a dirija cu folos energia naturii și ajunge, treptat, să transforme mediul înconjurător din indiferent și dușman, așa cum l-a cunoscut odinioară omul primitiv și îl cunoaște încă cel sălbatic, în prieten și sprijinitor al intereselor sale. Civilizația, cu care se fălește timpul nostru, nu rezidă pe altă bază, decît pe această deprindere cîștigată de pe urmele științei. Omul civilizat, în deosebire de sălbatec, e un mai perfect utilizator al energiei universale, un mai conștient diriguitor al legilor acesteia de manifestare. Un diriguitor și nicidecum un creator, căci creațiunea nu intră în sfera actelor ce poate săvîrși o creatură pămîntească.

De altfel, în această privință, sfera puterii omului nu este mai mărginită decît aceea a naturii. Însăși natura nu creează, ci numai modifică împerecherile elementelor sale. Știința nu este mai presus nici mai prejos de orice procedeu natural, ea continuă opera de evoluție a multiplelor înfățișări pe care le scoate la iveală cuantumul neschimbat al energiei universale. Toate cîte ni se înfățișează și toate cîte se vor mai înfățișa în lume pe viitor, sînt datorite, o dată pentru totdeauna, energiei ce durează dintru început; sînt izvorîte din actul de creațiune ce s-a săvîrșit deodată cu începutul. Nici procedurile misterioase ale naturii, nici progresele atinse de știință nu pot înfrînge această lege fundamentală. Actele de creațiune și dacă s-ar produce cumva, ele totuși ar rămîne în afară de înțelegerea și prevederea minții omenești. Noi înțelegem și prevedem în formule abstracte, numai aceea ce se deduce exact din cursul existent al legilor naturii: orice adaos nou ar fi o știrbire adusă acestui determinism, și prin urmare o alunecare din drumul sigur al logicii.

Credința în subzistența actelor de creațiune este tot ce poate fi mai antiștiințific, și dacă ea se mai găsește încă în atitea capete, aceasta este pe de o parte o probă de puțină răspindire pe care, o are știința pe suprafața globului, și, pe de altă parte, o mărturisire a insuficienței în care se află cultura științifică a multora. Cu cît un domeniu al naturii e mai puțin cunoscut, cu atît feno-

menele ce-i aparțin lui sînt atribuite puterilor creatoare. Omul ignorant le socotește pe toate fenomenele naturii, pe cele mai elementare, ca și pe cele mai complexe, ca fiind faptele unor ființe misterioase, care, după a lor voie, le produc sau nu. Dar cu cît ignoranța descrește, cu atît slăbește și credința în posibilitatea noilor creațiuni. În decursul secolelor, fenomenele ce aparțin domeniului fizicii, chimiei, astronomiei, s-au emancipat treptat de sub jugul acestei credințe; iar în zilele noastre asistăm la emanciparea fenomenelor biologice. Toate aceste fenomene, care pentru ignorant sînt datorite cauzelor supranaturale, pentru omul modern, cu o cultură științifică, sînt produse, în mod necesar, din dezlănțuirea cauzelor naturale existente. Numai înțelegerea fenomenelor ce aparțin științei sufletului și sociologiei este mai greu de săvîrșit; motive de natură și origină felurită vin să o împiedice. Și e probabil că, mult timp încă, în vreme ce la explicarea fenomenelor biologice nu se va face vorbă de puteri supranaturale, ci fiecare va căuta să le înțeleagă ca o formă a energiei existente, să persiste totuși în credința mulțimii părărea că sufletele omenești sînt datorite, fiecare individual, unui act de creațiune divină și că viitorul unei societăți depinde de întîmplare.

Din fericire, afirmarea adevărului științific nu așteaptă să fie consacrat cu majoritate de voturi, și astfel putem avea, alături de credințele cele mai eronate asupra sufletului și asupra societății omenești, științe ca psihologia și sociologia. Pe acestea din urmă le cultivăm noi, fără a ne îngriji de persistența erorilor care le coexistă. Credințele eronate vor dispărea din momentul în care adevărata știință va răspunde la toate întrebările pe care le pune mintea omenească. Pînă atunci ele sînt, relativ, un rău necesar.

Premisa de la care pornesc cercetările noastre asupra energiei sociale este așadar următoarea: educatorii de suflete, precum și conducătorii vieții sociale, dacă influența lor este să fie rodnică, trebuie să se conformeze metodei celorlalte științe și, prin urmare, să renunțe cu desăvîrșire la ajutorul pe care judecata populară îl așteaptă de la puterile creatoare. Nici un rezultat, din cîte se pot dobîndi pe terenul social, nu face excepțiune de sub legea

energiei universale. Întocmai cum inginerul care pentru realizarea unei opere industriale lasă la o parte intervenirea cauzelor supranaturale și prevede toate efectele din distribuirea agenților naturali, tot astfel va trebui să procedă și acel ce dorește a realiza o operă socială. Dezvoltarea sufletului, ca și dezvoltarea societății, sînt strict determinate de legile cauzelor existente; din nimic nu se va crea ceva: nici fericirea sufletească, nici prosperitatea socială; ci ambele acestea se vor produce, în mod necesar, și se vor înțelege ca atare de acel ce știe să pătrundă în rostul legilor lor.

Farmecul ce a întovărășit și întovărășește totdeauna, în mintea omenească credința în actele de creațiune, nu va fi însă cu desăvîrșire pierdut. Gonit de știință ca o amăgire, el va fi cu atît mai mult îmbrățișat de artă. În conceperea și executarea operelor de artă, imaginațiunea omului va regăsi iarăși plăcerea de a crea, pe care ea o exteriorizase altădată în puterile supranaturale; prin lărgirea domeniului artei se va întreține izvorul fermecător al rivnei spre ideal. Omul artist va avea să se preocupe mai puțin de legile abstracte ale logicii și va lăsa activității sale îndrumarea ce i-o va da inspirația. Artistul va completa astfel pe omul de știință.

2. Dar dacă prin legea lor fundamentală, atît psihologia cît și sociologia se subsumează postulatului conservării energiei, nu mai puțin adevărat este însă că, în stăpînirea domeniului lor de fenomene, aceste două sînt mult mai puțin înaintate decît celelalte științe. Fenomenele la care ele se referă, pe lingă că sînt în genere mai complexe, dar chiar și cele mai elementare dintre ele, au o desfășurare complicată, care nu se poate urmări cu atît ușurință, cum se poate urmări desfășurarea fenomenelor fizice și chiar biologice. Direcțiunea lor de-abia se poate întrevedea, necum reține în formule abstracte. De aceea și aplicarea rezultatelor, pe care aceste două științe le oferă vieții practice, cere mai multă atențiune și mai multă destoinicie, decît cere aplicarea rezultatelor produse de științele exacte. Cînd este vorba de punerea în practică a cunoștințelor psihologice și sociologice, nu se poate în deajuns recomanda prudența. Omul de teorie și omul de practică nu au, în sfera acestor științe, aceeași indepen-



dență unul de altul, precum o găsim aiurea. Mai întotdeauna, în cazurile fericite, unul și altul formează una și aceeași persoană.

În special, aceea ce constituie principala dificultate, care oprește progresul prea repede al științei fenomenelor sufletești și al științei fenomenelor sociale, rezidă în dependența evolutivă în care se găsesc, fenomenele din aceste două științe, între dinsele; dependență care fixează fiecărui fenomen o părțică de timp ca a sa, și prin aceasta îi constituie un fel de individualitate proprie. Fenomenele fizice se repetă într-un mod atît de uniform, încît omul de știință, fără a comite o eroare însemnată, poate face abstracțiune de seria istorică a evoluțiunii lor. În orice moment de timp, cînd condițiunile lor antecedente sînt date, ele se produc și se combină, fără ca efectele să se resimtă de ordinea succesiunii. Așa, spre exemplu, forța mecanică înmagazinată în cantitatea de apă ce formează ghețarii Combe și Freydanne, utilizați de uzina inginerului A. Bergès, ar fi putut ca să dateze din chiar anul construirii uzinei, și nu de zeci de ani, cum e cazul în realitate, și cu toate acestea canalizarea ei s-ar fi operat după aceleași legi și după același calcul. Timpul n-ar fi schimbat nimic din efectele prevăzute. Și pe viitor de asemenea, fie că această forță s-ar micșora sau ar spori, quantumul efectelor sale ar fi totuși tot așa de strict determinat ca mai nainte. Cu un cuvînt, înfățișările energiei fizice nu își schimbă natura după momentul de timp în care se produc; ele nu au o istorie a lor propriu-zisă; ele se repetă azi și mâine, și peste o mie de ani într-un mod aproape uniform<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Zic „aproape“, fiindcă legea entropiei ar contrazice aceste afirmări, dacă ele ar fi luate în mod prea absolut. După legea entropiei, formele energiei nu se transformă indiferent, fără pierdere, una într-alta, ci după o ordine de preferință. Forța mecanică, spre exemplu, se transformă fără rest în căldură, pe cînd căldura nu tot așa în fenomen mecanic. În circuitul formelor energiei, căldura e avantajată. Această avantajare constituie o adevărată istorie pentru quantumul energiei luată în total. Dar această istorie atinge cu o aproximație foarte minimă desfășurarea fenomenelor fizice. De aceea menținem deosebirea între aceste din urmă și cele sufletești și sociale.

Pe cînd nu tot astfel se petrece cu fenomenele sufletești și mai ales cu cele sociale. Repetiția acestora stă în dependență de momentul în care ele se produc. Acelea ce vin din urmă nu se pot calcula izolat de celelalte, ci în funcțiune, adică în dependență de cele ce preced. Înfățișările energiei sufletești, și cu deosebire acele ale energiei sociale, au totdeauna caracterul unor serii istorice; ele sînt ca părțile unui tot, și prin urmăre nu se pot izola prin simpla îndepărtare a lor în spațiu, cum se pot izola, de regulă, înfățișările energiei fizice. O perioadă din dezvoltarea sufletească a unui individ, sau a unei societăți, luată în parte, bunăoară, nu se va preciza niciodată cu exactitatea cu care se precizează viteza sau volumul de apă a unui fluviu din diferitele regiuni ale cursului său. Prima este partea unui tot istoric, pe cînd volumul de apă este partea unui tot spațial. Această diferență decide asupra metodelor ce se vor aplica în studiul fiecăreia în parte.

3. Din această diferență decurge o importantă consecință pentru cercetările noastre asupra energiei sociale. (Lăsăm la o parte energia sufletească, de care se ocupă psihologia, fiindcă pe aceasta am tratat-o pe larg cu altă ocazie /.)

Consecința de care vorbeam este următoarea: maximul de efecte utilizabile, ce se pot obține din dirijarea unei forme de energie, maximul ce se subînțelege, de obicei în conversația zilnică de cîte ori se întrebuițează cuvîntul energie, se va determina, așadar, în mod deosebit după cum se va avea în vedere energia fizică, sau energia socială. La dirijarea energiei fizice omul de știință iese victorios, de îndată ce posedă mijlocul de a stăpîni pozițiunea spațială a elementelor energetice. Astfel a și reușit industria de astăzi să fie catit de superioară industriei din trecut, și tot astfel va progresa ea în viitor. Pe fiecare an se utilizează pentru scopuri industriale suprafețe mai întinse de energie, și nimic nu ne face să întrevădem unde se va opri această tendință de acaparare. De la captarea micilor curenți de apă, pe care le utilizau morile de altădată, și pînă la captarea ghețarilor este

---

<sup>4</sup> Vezi *Problemele psihologiei*.

o distanță însemnată; dar o așa distanță va deveni colosală când ne gândim că foarte probabil în viitor omul de știință va ajunge să înlocuiască energia calorică, produsă de combustiuinea corpurilor, prin energia cu care razele solare îmbracă suprafața întreagă a globului. Fiecare progres al științei atrage după sine în timpul vieții industriale multiplicarea izvoarelor de energie utilizabile și biruința asupra distribuțiunii acestora în spațiu.

Astfel în mediul naturii fizice, o dată stăpîn pe distribuțiunea izvoarelor de energie, omul de știință poate să prevadă cuantumul efectelor care se pot dobîndi. Data istorică în care aceste efecte se vor produce îi este indiferentă. Pentru dînsul timpul este numai o măsură uniformă și abstractă, prin mijlocirea căreia el exprimă pur și simplu legile de condiționare ale fenomenelor. Fiecare moment al duratei este în calculul său identic cu un oricare alt moment, și ca atare el și poate substitui diviziunii timpului, fără nici un inconvenient, sistemul de măsură pe care îl dă mișcarea uniformă a unui punct de spațiu.

Cu totul altă importanță revine timpului în desfășurarea energiei sociale. Aci ordinea de succesiune are o valoare specială, căreia nu i se poate substitui, fără rest, diagramele în spațiu. Între fenomenele sociale, dependența cauzală este de o natură mai intimă, ea îmbrățișează caracterul unei filiațiuni istorice, deși prin aceasta ea nu e mai puțin susceptibilă de a forma obiectul cercetărilor științifice de cum îl formează dependența cauzală între fenomenele fizice, a cărei natură este mai dezvăluită simțurilor de observațiune. Una și alta sînt foarte clar pentru o minte pregătită a le înțelege și deosebi. Dintr-un punct de vedere mai înalt ele nu se contrazic, ci se întregesc reciproc.

De aceea și evaluarea efectelor — lucru ce preocupă în primul rînd pe omul practic — se face la energia socială după altă normă decît la energia fizică.

Individualitatea socială capătă calificativul de „a avea energie“, nu după cuprinsul spațial al elementelor energetice, — ar fi, în adevăr, și ridicol față de cuantumul covîrșitor a energiei fizice să se mai măsoare după același sistem și energia socială! — , ci se califică energia unei individualități sociale după capacitatea

pe care o are dinsa de a se adapta împrejurărilor externe în mijloc  
cărora ea se dezvoltă. Energia individualității sociale se dovedește  
prin virtualitatea pe care o au tendințele acesteia de a se chema  
unele pe altele la actualitate, pentru atingerea unui scop; natura  
scopului însăși fiind dealtminteri în sine indiferentă. Căci scopul  
depinde mai totdeauna de împrejurări, de situația geografică și  
primul rind, pe cînd perseverența în urmărirea scopului depinde  
direct de însăși firea individualității sociale. Istoria ne exemplifică  
aceasta cu prisosință. Cîte popoare mici, urmărind scopuri me-  
duste, n-au deșteptat admirația lumii și n-au rămas ca pilde de  
energie, prin modul cum s-au condus! Cîteodată chiar scopul  
nici nu intră ca element de evaluare. În ce scop s-au opus bur-  
la înaintarea englezilor spre centrul Africii? În scopul de a salva  
opera lor de civilizațiune; sau în scopul de a dispune numai de  
cu prețul nedreptății altora, de bunurile materiale ce le-a hărăzit  
natura teritoriului Africii de Sud? Cine s-a gândit măcar să-  
cîntărească admirația sa pentru energia acestui mic popor, după  
răspunsul ce s-ar cuveni unor asemenea întrebări?! Și așa în  
multe alte cazuri.

În afară de aceasta, scopul care dirijează activitatea unei  
societăți este totdeauna greu de precizat, căci de regulă nu este  
unul, ci sînt mai multe. Fiecare membru al societății, sau în to-  
tul cazul fiecare clasă socială, potrivit pozițiunii ce ocupă, urmărește  
un scop care se abate în aparență de la cel total; și cu toate acestea  
rezultanta definitivă, cînd alcătuirea societății este bună, duce  
la bun sfîrșit. Mai toate popoarele calificate ca energice sînt în  
această categorie. Nicăieri nu întîlnim societăți organizate în  
vederea unui scop de mai nainte determinat, așa cum sînt mașinile  
ieșite din mîna unui bun mecanic, ci peste tot locul societății  
are o activitate felurită, care desfide orice precizare teoretică.  
Cînd cauți să pătrunzi în cunoștințele membrilor unei societăți  
găsești totdeauna, ca motiv secret al activității fiecăruia, cu totu-  
l alt scop decît cel mărturisit în public. Unul urmărește cîștigul  
materiale; altul glorie și onoruri; altul înaintarea științei și  
ridicarea culturii morale; altul iluziuni și utopii; etc., în sfîrșit  
fiecare își execută rolul său, în parte, păstrînd cu toate acestea

o semnificare pentru întreaga totalitate. O unitate de vederi nu înțilnim, atît la popoarele vechi, cît și la cele moderne. La vechiul popor roman, bunăoară, care să fi fost scopul care a format pe bravii legionari, cuceritorii întregii lumi de pe atunci? Gloria, iubirea de patrie (și patria în care înțeles?); ori teama de a fi stăpîniți de vrăjmași și de a cădea în sclavie?... Cine poate pretinde a ști adevărul? Apoi exemplul popoarelor de astăzi! Energia anglo-saxonă e îndeobște cunoscută. Dar înspre ce scop se manifestă ea? Spre a mări numărul drept-credincioșilor în Christos, și în chipul acesta să întindă practica virtuților morale în omenire, cum pretinde majoritatea cugetătorilor acestei rase? sau spre a mări raza comercială a atotputernicilor industriali?... Iarăși, cine ar putea ști adevărul? Nimeni, fără îndoială. Unitatea în care rezidă energia acestor popoare trebuie căutată aiurea. Ea consistă, precum am mai spus, în perseverența cu care fiecare membru al societății urmărește scopul ce și l-a propus, adică în încordarea activității însăși, iar nu în valoarea scopului urmărit. Aceasta e așa de adevărat, încît sub constrîngerea observațiunilor des repetate, sociologii care s-au ocupat cu aceste probleme, preferă a întrebuița termenul de *energie a rasei* în locul aceluia de *energie a poporului*, cum ar trebui să fie exclusiv, dacă unitatea scopului ar da nota fundamentală a energiei sociale. Prin energia rasei acești cercetători subînțeleg că unele popoare, diferite sub raportul situațiunei geografice și a tendințelor politice, pot fi cuprinse la un loc și socotite ca purtătoarele aceleiași energii sociale. Exemplul rasei anglo-saxone, citat mai sus, este în această privință un exemplu tipic. Cîte popoare nu se declară ca aparținînd acestei rase!

De aceea nu putem îndeajuns repeta afirmarea de mai sus: Energia socială nu consistă în faptul că toți membrii unei societăți au într-un grad ridicat conștiința scopului final pe care l-ar fi urmărind societatea întreagă, ci ea consistă în faptul că fiecare membru al societății are o conștiință clară asupra aceea ce trebuie el să facă după o zi pe alta. Scopul final este ca piatra care încunună

edificiul; fapta de toate zilele este bolta pe care edificiul se zidește. Când aceasta din urmă este solidă, pe cea dintii lesne o putem așeza.

Nu este momentul acum ca să dezvolt mai departe aceste afirmări generale, argumentarea lor ar necesita aproape schițarea unui întreg sistem filosofic; mă mărginesc numai deocamdată, a le reda mai întâi sub o formă mai populară și apoi a le completa cu câteva chestiuni de actualitate.

Unui cititor neobișnuit cu frazeologia abstractă filosofică<sup>5</sup> s-ar putea tâlmăci generalitățile de mai sus sub următoarea formă: energia socială a unui popor nu se judecă după idealurile mai mult sau mai puțin înțelese, care flutură în opinia publică ci după obșnuința pe care o are majoritatea cetățenilor de a-și îndeplini datoriile zilnice. Când intri pentru prima oară într-o țară și dorești a cunoaște poporul care o locuiește, sub punctul de vedere al energiei sociale, nu-ți pierde timpul întrebând pe conducătorii sau cugetătorii acelui popor asupra idealurilor și scopurilor finale..., ci intră în mijlocul vieții acelui popor observă punctualitatea și încordarea activității lui zilnice. Cum își înțelege interesele sale zilnice lucrătorul? Cum negustorul? Cum rentierul? Cum își înțeleg datoriile lor funcționarul, profesorul, preotul și militarul? Ai intrat într-o prăvălie și ai asista timp de câteva ore la târgul ce se face între vânzător și cumpărător ai căpătat o impresie sigură despre onestitatea sau neonestitatea celui ce vinde și despre încrederea sau neîncrederea celui ce cumpără; ai observat economia sau risipa de timp ce se face până la fixarea prețului...., atunci ai îndeajuns pentru a-ți forma judecata. Nu-l întreba pe negustor dacă îi merge negoțul. Oricum ți-ar spune el e mai inexact de cum îți poate spune observația ta proprie. Negoțul este în prosperitate sau nu, după cum simți mai lățite sau mai restrinse raporturile de onestitate între vânzător

---

<sup>5</sup> Problema deosebirii legilor fizice de cele sociale-istorice este tratată și în limba română de către d. Xenopol în importanta sa scriere *Principiile fundamentale ale istoriei* (Iasi, 1900). În literatura filosofică germană această problemă este de mult la ordinea zilei.

și cumpărător... De asemenea observă viața lucrătorului. Ești într-o fabrică, sau într-un atelier mic, urmărește-l atent pe lucrător, atît în orele lui de lucru, cît și în cele de repaus. Un gest, o vorbă surprinsă la timp îți vor spune asupra lui tot așa de mult cît ți-ar spune cele mai minuțioase monografii. Cînd te vei despărți de dînsul vei ști dacă el formează un element de progres sau nu, un element de energie sau un candidat la parazitismul social. De asemenea observă pe rentierul care trăiește în acea țară. Nu în cele ce spune, ci în cele ce făptuiește. Care este distribuția rolurilor în familia sa? Cum e fixat bugetul cheltuielilor sale zilnice? Un lucru de nimic te va aduce să judeci mai adînc asupra valorii lui sociale, de cum te-ar aduce să judeci o convorbire cu dînsul timp de mai multe zile! Și tot așa observă pe funcționar, pe preot, pe profesor, pe militar. Pînă la ce grad de punctualitate își îndeplinesc aceștia datoriile lor? Sînt ei sincer devotați serviciului, sau sînt numai rentierii bugetului servit de stat? Surprinde-i, dacă se poate, în cele mai mici detalii ale meseriei lor! La discuții teoretice, nu-i nevoie să te amesteci cu dinșii, căci vorbele ce le vei auzi sînt de împrumut, singure faptele sînt averea lor proprie!

Apoi cînd ai terminat prin a-i cunoaște pe fiecare în parte, privește în totalitate un oraș, sau o parte a acelei țări. Din dispozițiunea drumurilor, din construcția caselor, din măsurile de igienă ce se păstrează de public, din localurile de reuniune și de petrecere, din formele cele mai externe ale relațiilor între oameni, pînă și din gesturile cele mai inofensive, vei avea cîte o lămurire asupra intensității vieții sociale la care asisti. Nu te preocupa de scopul final înspre care se îndreaptă această viață. Oricare ar fi scopul ei dacă observațiunile tale de detaliu ți-au probat perseverența și iubirea de muncă a cetățenilor, fii fără teamă asupra soartei aceluia popor. Idealurile care lipsesc acum, se vor altoi ele cu timpul, și de la sine! Teme-te însă de soarta poporului ai cărui cetățeni au capetele luminate asupra idealurilor îndepărtate, dar au mîinile indolente la îndeplinirea datoriilor zilnice. Un asemenea popor poate fi calificat, în cazul cel mai bun, ca generos, niciodată însă ca energic.

După aceste zise, sperăm a fi făcut mai ușoare la înțeles generalitățile expuse mai sus, și venim acum la chestiunile de actualitate, pe care le promiteam.

4. În timpul din urmă noțiunea energiei este oarecum la modă, așa că nu e de mirare să o întâlnim și la noi amestecată în cele mai variate discuțiuni de la ordinea zilei. Cu deosebire în trei ocaziuni solemne, că să zic astfel, înțelesul ei este vizat în mod direct, anume:

a) în judecata programelor politice; b) în alegerea unei direcțiuni pentru învățământul public și c) în propunerea diferitelor măsuri pentru a întări patriotismul. În cîteștrele aceste chestiuni discuțiunea se învîrtește în jurul noțiunii energie, și după înțelesul ce i se dă acesteia, înclină și cumpăna judecății.

Le vom trece în revistă una după alta pe scurt, pentru a vedea care din soluțiunile ce se aduc lor sînt în acord cu adevărurile dezvoltate mai sus.

În judecarea programelor politice, noțiunea energiei este mai mult subînțeleasă decît exprimată în discuțiunile noastre politice. Se pare că un sentiment de pudoare reține pe mulți dintre acei ce iau parte la discuțiune să-și îmbrace ideile lor pline de echivocuri în cuvinte care amintesc o prea proaspătă origină științifică. Dar acolo unde discuțiunea este serioasă, noțiunea se găsește și ea negreșit.

Un program politic, în țară la noi sau aiurea, trebuie să tindă la consolidarea energiei sociale. Omul politic, în sfera acțiunii lui, are misiunea să pregătească mijloacele prin care să se mențină tensiunea activității sociale, dacă nu chiar să sporească. În special grijii lui e lăsată direcțiunea economică a societății. Prin legile pe care el le alcătuiește și le aplică, va trebui să se aplaneze dificultățile momentului și să-și deschidă drum cerințele viitorului.

Un program politic va fi deci judecat, după criteriul, pe care îl stabilește în mintea fiecăruia, noțiunea energiei sociale. E înțelesul acestei noțiuni incomplet, greșit va fi atunci și criteriul pe care ea îl va stabili. Astfel, cînd din noțiunea energiei sociale lipsesc principalele momente care caracterizează natura feno-



menelor sociale, și anume: filiațiunea istorică a acestora, valoarea specială a timpului în desfășurarea lor și, mai presus de toate, înțietatea intereselor reale și actuale, asupra celor neprecise și îndepărtate, atunci, negreșit, poate ajunge ușor cineva să judece că un program politic e cu atît mai bun, cu cît este mai împodobit și mai neguros. Oamenii politici, care au o așa falsă știință despre natura fenomenelor sociale, vor considera programul lor ca un mijloc de agitație sau, — după cum se exprimă lucrul mai altfel, gîndindu-se totuși în același sens, — ca un focar al idealului, ca o veșnică ațîtare spre progres. Cu asemenea programe se fălesc, în special, socialiștii și utopiștii doctrinari din toate țările. Pentru acel ce pătrunde însă natura fenomenelor sociale, criteriul unui bun program politic consistă cu totul în altceva. El consistă în primul rînd în înțelegerea momentului prin care trece dezvoltarea unui popor, sau cum neîntrecut de bine se exprimă unul din cugetătorii neamului nostru, dl T. Maiorescu: adevăratul program al unei politici reale este scoaterea la iveală și elaborarea acelor idei care, într-o anume țară și într-un anume timp, sînt indicate de împrejurările de fapt și trebuiesc efectuate în ordinea dreaptă a urgenței și a importanței lor, în timpul apreciabil al generației în care se produc <sup>6</sup>.

Acest criteriu estē, neîndoios, singurul, care se poate împăca cu noțiunea științifică a energiei sociale.

A doua chestiune era alegerea unei direcțiuni pentru învățămîntul public.

La prima vedere enunțarea unei asemenea chestiuni surprinde. Învățămîntul public, întrucît el tinde la răspîndirea cunoștințelor științifice, pare a nu fi susceptibil de felurite direcțiuni. Îndoiala era cu puțință, cel mult odinioară, cînd se tăgăduia cu obstință eficacitatea științei pentru formarea cetățenilor. Dar acum această opozițiune în contra științei e în descreștere pretutindeni. La noi în țară ea, aproape că nu mai e reprezentată. Direcția științifică

---

<sup>6</sup> Acest adevăr a fost dezvoltat de dl Maiorescu în diferite ocaziuni. Recentă lui formulare o găsim în discursul rostit în ziua de 24 iunie 1902, la Congresul partidului conservator. (V. *Revista Română*, 1, nr. 11—14.)

utilitară stăpînește, fără concurență, organizarea învățămîntului nostru public. În consecință statul impune celor doritori de școală alegerea carierelor practice. Plaga funcționarismului, de pe urma căruia am avut atîtea de suferit, ne-a aruncat fără rezervă, pe povirnișul curentului de astăzi. Și acest curent e așa de puternic, încît pentru multă vreme încă, în țara noastră, procesul între diferitele programe de învățămînt rămîne pe deplin cîștigat de programul științific utilitar. Iată-ne dar asigurați pentru viitor! Școala română stă de acum înainte în serviciul științei! La o parte cu limbile vechi, latinească și grecească! Pe brînci copii asupra cărților de fizică și chimie! Școala ne va da pe viitor mai-puțini poeți, dar în schimb, mai mulți și mai buni comercianți, ingineri, industriali mici și mari, maeștrii și meseriași formați etc. Comerțurile ascunse în pămîntul țării vor fi exploatate în curînd de către aceștia, și prin urmare o nouă eră de prosperitate se deschide înaintea poporului nostru!

Și cu toate acestea, pe mine unul aceste frumoase promisiuni nu mă ademenesc deloc. Ceva mai mult, eu cred că în cazul în care ne găsim noi, am dreptate să aplic mai curînd adevărul, bine demonstrat prin experiențele făcute aiurea, adevărul anume, că la noi nu s-a schimbat încă nimic din vechea stare de lucruri, pe cîtă vreme nu s-au schimbat decît numirile obiectelor de studiu. Doctorii în științele fizico-chimice sînt, în unele cazuri, tot așa de neproductivi ca și doctorii în filologie și drept; precum iarăși, în alte cazuri, ei pot fi foarte productivi pentru mersul general al societății, întocmai cum pot fi uneori doctorii în filologie și drept. Căci nu obiectele de studiu formează pe om, ci metoda după care se face studiul; aceasta rămîne vie în mintea elevului și după ce el părăsește școala. Științele cele mai pozitive pot fi învățate după aceleași metode după care sînt învățate și limbile vechi clasice; adică pot fi învățate, unele și altele, după metode bune, ca și după metode rele. Dacă învățămîntul vechii școli clasice s-a dovedit ca insuficient, pricina acestei insuficiențe n-a stat în natura obiectelor de studiu, ci în natura metodelor după care s-a făcut predarea. Metodele vechii școli erau defectuoase, căci ele se adresau memoriei elevului, iar nu judecății

acestui, cum ar fi trebuit. De aceea oamenii formați de ele erau neproductivi. Ei ieșeau din școală cu memoria încărcată de cunoștințe, dar incapabili de a găsi în judecata lor o călăuză pentru activitatea practică. În cazurile cele mai bune, ei se asemanau cu acei înțelepți, pe care îi găsim încă și astăzi în Orient, oameni care își petrec viața lor întreagă contemplând fenomenele naturii și întinzînd asupra acestora o rețea delicată de meditațiuni, dar incapabili de cel mai mic început de activitate serioasă.

Adevărata schimbare de direcție, de la care se poate aștepta și o îndreptare a răului, nu stă în înlocuirea obiectelor de predat, ci în înlocuirea vechii metode pasive, care se adresa memoriei, cu o metodă activă, care să se adreseze judecății. Acel ce va săvîrși această schimbare va avea pe deplin dreptul la titlul de reformator al învățămîntului public. Căci știința numai sub această formă este o călăuză a energiei sociale. Cunoștințele reținute de memorie n-au întru nimic valoarea unor panacee universale; ca să devină folositoare, ele trebuiesc să fie susținute de o atitudine specială a inteligenței celui ce le primește, atitudine asupra căreia am insistat îndeajuns într-unul din capitolele precedente.

Din nefericire, o asemenea schimbare nu se poate decreta după o zi pe alta. Cele mai bune intențiuni ale unui ministru de instrucție publică n-au încă puterea ca să constituie de sine reforma instrucțiunii publice.

O reformă serioasă se efectuează numai treptat, prin alungarea vechilor metode și prin cucerirea școlilor la practica bunelor, adevăratelor metode științifice. În primul rînd, prin intrarea universității pe această cale, căci universitatea formează pe profesorii celorlalte școli.

Prin urmare, argumentarea ne aduce încă o dată la părerea exprimată cu cîteva pagini mai sus: o bună direcție în învățămîntul public, nu poate fi inaugurată decît prin și în mijlocul universității.

Vin la a treia chestiune: propunerile ce se fac pentru întărirea patriotismului.

Aceste propuneri sînt mai mult decît la modă, ele sînt o obsesiune. Fiecare are ceva de propus: unul propune să se dirijeze

în sens patriotic predarea istoriei prin școli și să se dea mai multă importanță sărbătoririi datelor istorice; altul să se țină conferințe sătești și predici prin biserică; iar altul, să se înființeze societăți care să ajute tipărirea cărților cu cuprins patriotic pentru popor; în sfârșit, altul, să se revină la vechile obiceiuri, la vechile costume, la vechile tradițiuni...

Deosebirea propunerilor dovedește, în cele mai dese cazuri, discordia sau vanitatea oamenilor. În cazul de față însă, nici una nici alta. Aceea ce scoate la iveală atâtea propuneri e mai curînd sentimentul, ce a cuprins deodată mai multe suflete, că e timpul să se sfîrșească cu actuala stare de lucruri: sentimentul general că pentru dezvoltarea energiei neamului nostru, întărirea patriotismului este o condițiune necesară.

Prin acest sentiment este dată și prima condițiune, care va unifica cu timpul dorințele propunitorilor. O a doua condițiune, mai eficace, va fi dată în curînd prin unificarea părerilor asupra înțelesului ce trebuie să-l aibă formula „dezvoltarea energiei neamului nostru“.

În adevăr, în ce să consistă energia neamului nostru? În afirmarea numelui de român? A fost un timp, desigur, cînd și acesta era un semn de energie! Patriotul se recunoștea după numele ce purta. Să sperăm însă că acest timp a trecut acum, cînd numele de român s-a fixat pe harta Europei. De acum înainte, deoarece vecinii nu ne mai discută numele, să lăsăm și noi în pace pe concetățenii care n-au avut norocul (sau prevederea) să-și aibă numele terminat în *escu* sau *eanu*...

Ori să consistă energia neamului în aprofundarea cu care se studiază istoria neamului? În sărbătorirea datelor istorice? Odinioară poate iarăși că da. Era o vreme, cînd fiii țării, instruiți în școlile străine, se rușinau de trecutul strămoșilor lor; cînd faptul de a te ocupa de istoria națională era un act de mare curaj... Să sperăm însă că și această vreme s-a dus pentru totdeauna!

În sfârșit, dacă nu s-o facă să consistă, dar să ajute oare energiei neamului nostru faptul că se răspîndesc scrieri cu cuprins patriotic pe la sate? Sau că se îndeamnă la practicarea obiceiurilor

și costumelor vechi? Într-o slabă măsură desigur că da; dar judecate mai de aproape, asemenea propuneri nu pot avea pretențiunea de a defini patriotismul, de care noi avem nevoie acum. Nu sîntem astăzi nici sub o dominație străină, nici amenințați de vreo invazie, ca să ne gîndim a face dintr-o funcțiune elementară a statului sau a publicului o datorie de patriotism!

Mai sînt și alte propuneri, în afară de cele enumerate aci, între care mai des auzită este următoarea: să se grăbească cu înființarea băncilor de credit și economii pe la sate; să se pună bazele cît mai multor societăți cooperative!

Nimeni nu poate contesta importanța acestor propuneri; dar ce au ele de-a face cu patriotismul? Dacă băncile de credit și economie sînt cerute de patriotism, de ce nu atunci tot astfel și întinderea rețelei de căi ferate, exploatarea minelor, introducerea sistemelor de îngrășăminte la munca agricolă, terminarea portului Constanța, construirea unui pod peste Dunăre la T. Severin, înființarea unei societăți pentru fabricarea și exportarea conservelor alimentare etc., toate întreprinderi destul de importante pentru dezvoltarea economică a țării? Noi credem mai curînd, că toate aceste propuneri trebuiesc lăsate pe seama priceperii tehnice a oamenilor de guvern și a cunoscătorilor în materie, iar nu să fie impuse prin patriotism! Altfel sfera patriotismului ar amenința să înghită toate sferele noastre de activitate.

Nu voiesc ca după toate acestea să fac la rîndul meu o nouă propunere; sînt însă dator o concluziune. Ea se impune chiar din cele arătate mai sus asupra energiei sociale.

Înaintea de toate, este de la sine înțeles, că actele cetățenești nu se judecă drept patriotice după o singură normă valabilă în toate timpurile, ci după o normă care variază în fiecare epocă, sub înrîurirea condițiunilor speciale în care se dezvoltă societatea. Aceea ce este considerat astăzi ca patriotic, poate să ajungă a fi considerat mîine ca indiferent, precum tot așa, aceea ce a fost ieri considerat ca patriotic să înceteze de a mai merita acest calificativ astăzi. Acesta este tocmai și cazul cu actele propuse mai sus. Ele au fost lăudate și judecate ca patriotice odinioară; și cu crept cuvînt, pe cît timp activitatea publică nu ajunsese

să-și îndeplinească cele mai elementare ale sale îndatoriri; cînd școala nu răspundise încă nici o rază de lumină asupra istoriei trecutului și nu deșteptase în nici un suflet iubirea pentru cultura proprie românească; cînd organizația statului era mai mult decît defectuoasă, și conștiința publică foarte obtuză. Atunci activitatea cetățenească trebuia să suplinească, prin patriotism, aceea ce în condițiuni obișnuite ar fi trebuit să se producă de la sine. Dar astăzi aceste condițiuni în mare parte au fost atinse, sau în tot cazul, sînt pe care de a se atinge în mod natural; și prin urmare nu mai este momentul de a lăsa pe seama patriotismului o activitate pe care viața noastră socială o cere să fie obișnuită și publică. Să înceteze dar patrioții noștri de a mai face pe apostolii învățămîntului public, sau pe organizatorii nechemați ai institutelor de credit și economie. . . Statul român este în măsură astăzi să dea și buni profesori și buni cunoscători în ale finanței! Dar cu această restrîngere să nu-și creadă rolul lor ca sfîrșit:

Sînt multe alte ocaziuni în care activitatea facultativă a cetățenilor poate ajutara, cu folos, dezvoltarea organizațiunii noastre sociale, și anume atunci cînd, din nenorocire, aceasta este prea defectuoasă, ca să se asigure ea singură. În aceste ocaziuni ar trebui să se arate ei gata la sacrificiu și generoși, iubitorii neamului român! În aceste ocaziuni se pune la încercare tăria patriotismului lor!

A le înșira pe toate aceste ocaziuni, cum ele sînt atît de numeroase, ar fi prea obositor. Dar cine nu le cunoaște, o dată ce este făcut atent asupra cauzei lor generatoare?

Organizațiunea statului nostru a ajuns, prin felurite împrejurări, în cursul secolului al 19-lea, să-și apropie multe din instituțiunile Apusului, în mijlocul cărora noi trăim și tindem să ne dezvoltăm în viitor. Din nenorocire însă, societatea română nu era nici pe atunci și nu este nici acum destul de pregătită, pentru ca, dimpreună ca partea formală a instituțiunilor, să-și apropie și viața sufletească a acestora, în primul rînd respectul ce li se datoră din partea cetățenilor. Convingerea că o instituțiune e fără utilitate, pe cîtă vreme ea nu se practică într-un mod cîstit, lipsește multora. De aci un mre dezavantaj pentru timpul

în care trăim și un mare pericol pentru viitorul nostru social. Falsificarea instituțiilor publice amenință să devină la noi o deprindere tolerată de toată lumea; o demoralizare lentă a energiei noastre naționale.

La întinderea acestui rău statul însuși nu se poate opune cu nimic serios. Cu ce s-ar opune dînsul? Cu legi moralizatoare? Dar prin acestea el ar aduce, din contră, o precipitare a răului! Și chiar de n-ar aduce o precipitare, ar fi de fapt să înăgureze o legiferare fără de sfîrșit. Cine să prevadă toate abuzurile și hatîrurile, interpretările pătimase și necinstite, păsurile și neglijențele etc., de care se poate face culpabil un cetățean necinstit în serviciul unei instituțiuni publice?! Ar fi apoi consfințirea unui criteriu moral primejdios, pe care, din fericire, pînă acum îl întîlnim și la noi în prea puțină stimă, criteriul anume: de a judeca moralitatea unui om după simpla împrejurare că fapta lui intră sau nu în conflict cu condica penală!

Cu toate acestea, opera aceasta, de adaptare a obiceiurilor cetățenești la practica cinstită a instituțiilor împrumutate Apusului, este o condițiune *sine qua non* pentru dezvoltarea energiei neamului nostru! De nu va realiza-o nici statul prin mijloacele de care el dispune; nici va veni ea de la sine prin forța tradițiilor sau însănătoșirea moravurilor, atunci toată munca, ce s-a săvîrșit în țara noastră cu începere de la 1821, este compromisă. Începuturile de civilizațiune, cu care ne mîndrim astăzi, vor constitui pe viitor, o fortăreață a imoralității; o „Plevnă internă“, mai grea de cucerit, decît Plevna cunoscută soldaților noștri pe cîmpul războiului de independență.

Iată dar, după părerea noastră, opera cea mare, cea mai urgentă operă, care rămîne să se săvîrșescă prin *patriotismul* generațiunii de azi: ridicarea moravurilor publice la înălțimea instituțiilor cu care ne-am înzestrat țara. Fiecare, în marginile atribuțiunilor sale, să caute a aduce o îndreptare apucăturilor egoiste și neonest; fiecare să fie cinstit în raporturile sale cu lucrul public: să uite practica hatîrului, a nepotismului, a păsuielii și a altor obiceiuri datorite dezastruoasei influențe orientale... Fiecare să se supună interesului public, reprezentat prin organele

statului! Funcționarul să fie al funcțiunii, iar nu al coteriei politice sau al omului politic care i-a acordat protecția; legile să fie deopotrivă de umane și de drepte pentru toți; cetățeanul să nu speculeze drepturile și privilegiile acordate lui prin Constituțiune...

Practicînd aceste îndatări, venim în ajutorul neamului nostru, sîntem adevărați patrioți.

Dar sînt prea modeste aceste îndatoriri! Posibil. Ele sînt însă urgente, și un bun patriot trebuie să gîndească la interesele patriei, iar nu la vanitatea sa personală. Ordinea de succesiune prin care trece istoria poporului român impune, pentru momentele actuale, această formă a patriotismului. Ea nu e nici prea superioară, nici prea inferioară; ea e aceea ce trebuie să fie. În desfășurarea energiei sociale, momentele timpului au fiecare o valoare specială; sînt însoțite de îndatoriri speciale; omul de știință le constată, omul patriot le presimte.

Întărirea patriotismului stă astfel la îndemîna fiecărui bun român: să fie fiecare patriot un exemplu de cinste și sinceritate în îndeplinirea datoriilor sale cetățenești.

Sfîrșind, un ultim cuvînt către tînerimea universitară.

Dînd publicității aceste pagini, se poate ca perspectiva morală, care se desemnează din cuprinsul lor să displacă multor dintre acei ce formează publicul cititor, și mai ales dintre acei ce se pretind a fi conducătorii opiniei publice la noi în țară. Eu n-am vorbit nici de idealul național nici de misiunea civilizatoare a poporului român. Eu n-am deschis orizonturi infinite și decorative pentru cugetarea și aspirațiunile românismului. Patriotismul, indicat de mine, nu este de natură a fi declamat la ocazii, cu gesturi solemne. Iar sfaturile mele, în ceea ce privește învățămîntul public, nu sînt dintre acelea care dau aripi eroismului reformativ. Bazat pe înțelesul științific al energiei sociale, eu am încercat să sugerez în mintea cititorului un nou criteriu de judecată: un criteriu care să producă o revizuire a credințelor și idealurilor ce avea pînă acum trecere în opinia publică.

De aceea recunosc că este greu să am aprobarea celor prea deprinși cu vechea stare de lucruri.



Dar în mediul tinerimii universitare am cu totul alte speranțe. Am convingerea că, aci, concluziunile mele nu contrariază, ci urmează și împuternicesc intențiunile unora; — a minorității, poate, azi: a majorității însă, desigur, mâine!

Tinerimea noastră universitară s-a arătat în toate ocaziunile gata să ia asupra sa rolurile care cer sacrificii. Un rol dintre acestea este și acela care decurge pentru dinsa din concepțiunea energiei dată mai sus.

*Tinerimea univrsitară trebuie să premeargă activității cetă țenești cu bunul exemplu al unei munci cinstite; în mijlocul ei minciuna și hatîrul să fie în oroare; respectul către instituțiunile statului, să fie ca o deprindere de toate zilele.*

Numai fiind astfel, tinerimea noastră universitară va dovedi că înțelege cerințele timpului și, prin urmare, va arăta că este la înălțimea așteptărilor ce se pun într-însa.

E un rol care cere sacrificii, fără îndoială! Cu minciună și hatîr se poate parveni mai ușor! Cu nedreptate și ură se poate ciștiga mai mult! Cu afișarea idealurilor decorative se poate face multă reclamă!...

Dar interesele superioare ale neamului nostru cer părăsirea acestor căi prea bătătorite pînă acum.

E momentul ca tinerimea noastră să înțeleagă bine problemele timpului, — știința timpului — , și apoi să-și pună sincer între-barea: *încotro?*

## P. P. NEGULESCU

(1872—1951)

Strălucit profesor universitar de istoria filosofiei. Prin cursurile sale, prin lucrările, studiile și conferințele publicate, a îmbogățit substanțial patrimoniul moștenirii filosofice românești.

Concepția sa filosofică, bazată pe unitatea materială a lumii, pe ideea determinismului și a evoluționismului, s-a impus cu deplină justificare în spațiul filosofic național. În lupta împotriva finalismului, a misticismului s-a bazat pe rezultatele cercetărilor din științele exacte și ale naturii.

Opera sa filosofică, deși cu un pronunțat caracter de istorie, aduce în prim plan o gândire originală. El nu a preluat datele, ideile și concepțiile filosofice, ci le-a studiat și interpretat în lumina paradigmelor cunoașterii timpului său. De aici, lucrările sale ne prezintă nu o istorie a filosofiei ci mai ales, *un sistem filosofic*.

Oricine poposește atent, fără prejudecăți, asupra lucrărilor sale, extrem de numeroase, poate ajunge la această concluzie. Credem că textul selectat și reprodus va fi destul de semnificativ, în susținerea unei asemenea idei.

Operele sale principale de filosofie sînt: *Critica apriorismului și empirismului* (1892); *Filosofia Renașterii* (3 vol. 1920—1940); *Geneza formelor culturii* (1934); *Destinul omenirii* (4 vol. 1938—1946, vol. al V-lea postum, 1971); *Istoria filosofiei contemporane* (5 vol. 1941—1945); *Istoria filosofiei moderne* (postum, 1972); *Problema cunoașterii* (postum, 1969); *Problema ontologică* (postum, 1972); *Problema cosmologică* (postum, 1977).

Textul a fost selectat din lucrarea *Problema ontologică*, rămsă în mss. și publicată postum de Nicolae Gogoneață, în voluul P. P. Negulescu, *Scrisori inedite*, vol. III, Editura Academiei R.S. România, 1972, p. 321—349.

## [PRIVIRE GENERALĂ ASUPRA FILOSOFIEI]

Cea dintîi întrebare, pe care și-o pune oricine, cînd începe să studieze o știință nouă este: care e obiectul și care sînt metodele ei. Această întrebare v-ați pus-o desigur și dvs., cînd v-ați înscris la cursurile de filosofie de la facultatea noastră. Cînd ați căutat însă, fie ascultînd aceste cursuri, fie citind în original operele filosofilor, să găsiți un răspuns la întrebarea ce vă preocupă, v-ați lovit de o sumă de greutăți, la care nu v-ați fi așteptat nicidecum. Ați fi crezut bunăoară că dacă ultimele rezultate ale unei științe pot fi încă discutate, întrucît din cauza noutății lor n-au fost încă studiate amănunțit, cu privire însă la primele ei principii și mai ales cu privire la obiectul și la metodele ei, nu mai încap, nu trebuie să mai încapă nici o discuție. Și ați constatat cu mirare că mari și adînci deosebiri de păreri există între filosofi, cu privire, nu numai la principiile filosofiei, dar și, mai ales, cu privire la obiectul și la metodele ei. Așa bunăoară, ca să trecem în revistă în cîteva cuvinte cîteva din acele păreri, pentru nevoia exemplificării, unii cred că filosofia este știința a ceea ce e dincolo de marginile experienței sensibile, dincolo adică de lumea ce se poate percepe cu simțurile, de lumea ce se poate vedea și pipăi. Ca atare filosofia ar fi știința lucrurilor inteligibile, ce se pot numai concepe cu mintea, nu și percepe cu simțurile, știința lucrurilor în sine, știința entităților raționale, cum ar fi bunăoară cauzele prime și scopurile utlime ale universului, precum și natura intimă a fenomenelor lui. De unde și numele de metafizică, ce s-a dat atît de des în trecut și se mai dă încă și azi, uneori, filosofiei. Metafizica însemnînd știința a ceea ce este dincolo de lumea fizică, de lumea ce se poate percepe cu simțurile, ce se poate observa și experimenta.

Așa înțeleasă, cu un asemenea obiect adică, filosofia nu se poate evident servi de aceleași metode ca științele, care studiază lumea fizică, metode care sînt, precum știți, observarea și experimentarea.

La întrebarea însă, care anume sînt metodele filosofiei, în această ipoteză, cugetătorii ce împărtășesc această concepție răspund în mod diferit, nu sînt adică de acord asupra căilor pe care filosofia ca metafizică urmează a se realiza, deși sînt de acord asupra obiectului ei.

Unii cred de pildă că metoda metafizicii este deducția, alții susțin că trebuie să fie inducția; alții iarăși zic că nu poate să fie decît experiența internă, care s-ar manifesta prin intuiții, prin intuiția intelectuală a subiectului cugetător, ca substanță spirituală, prin intuiția afectivă a voinței, ca substrat al personalității noastre, prin intuiția mistică a lui Dumnezeu, ca substanță creatoare a universului etc...

Împotriva acestei concepții se ridică însă filosofii, care cred că mintea omenească nu poate trece niciodată peste marginile experienței sensibile și că, prin urmare, filosofia trebuie să se mulțumească să studieze și ea domeniul fenomenelor, alături de științele propriu-zise.

La întrebarea însă, ce anume parte din acest studiu trebuie să-și rezerve filosofia, în deosebire de științele propriu-zise, dezbaterile începe și între cugetătorii care reprezintă această direcție. Mai întîi, unii susțin că mintea omenească trebuie să se mărginească la rolul ei natural, care în speță nu poate să fie decît de a-și dovedi sie însăși că nu poate trece niciodată peste limitele experienței sensibile. Filosofia ar trebui să se mulțumească a dovedi, în așa numita teorie a cunoașterii, incapacitatea minții omenești de a depăși limitele experienței, fără să meargă însă mai departe, fără să intre și în studiul fenomenelor, care trebuie să rămînă întreg rezervat științelor propriu-zise.

În acest înțeles filosofia ar fi un fel de psihologie superioară sau speculativă, care ar examina mecanismul și întinderea cunoașterii, care ar determina puterile minții omenești și ar fixa limitele înăuntrul cărora trebuie să rămînă închisă activitatea ei legitimă.

Alți cugetători, iarăși, cred că această concepție a filosofiei, cu toate că este fără îndoială atrăgătoare, nu este însă realizabilă deocamdată, căci științele pozitive sînt încă departe de a-și fi

spus ultimul lor cuvînt și, prin urmare, vremea sintezelor ultime n-a venit încă. Pînă atunci filosofia ar avea să îndeplinească un alt rol, mai util, și anume, să ajute științele pozitive să-și îndeplinească mai bine chemarea lor de a studia fenomenele naturii, să le ajute, căutînd să corecteze efectele rele, efectele dezastruoase chiar, după unii, ale specializării extreme, de care suferă faza actuală a muncii științifice. În acest scop filosofia ar avea să studieze legăturile dintre științele pozitive, să stabilească raporturile lor naturale de dependență și să ușureze astfel asistența lor reciprocă, prin întrunirea lor într-un sistem unitar, pe baza unei ierarhii raționale. Așa înțeleasă, filosofia ar fi un fel de logică superioară, ar fi dacă voiți, o metodologie generală a științelor.

Să-mi permiteți să nu duc mai departe această analiză sumară a deosebirilor de păreri dintre filosofi cu privire la obiectul și metodele filosofiei. Fiind sumară, trebuind să fie sumară, această analiză este condamnată să rămînă abstractă și este poate anevoie de urmărit de acei care vin pentru prima oară la cursurile de filosofie. De altfel, cele cîteva indicații pe care le-am dat pînă acum sînt suficiente ca să puteți vedea cît de mari și cît de adînci sînt deosebirile de păreri, de care vorbim.

A. [*Obiectul filosofiei*] Filosofia se găsește astfel într-o situație specială, cu totul deosebită de a științelor propriu-zise. Fiecare din aceste științe, fiecare știință pozitivă, are un obiect bine determinat, are o metodă bine definită, are principii bine stabilite și în discuție mai sînt numai unele, foarte puține în raport cu masa cea mare a adevărilor bine stabilite, din ultimele ei rezultate. Filosofia însă n-are încă un obiect bine determinat, n-are încă o metodă bine definită, n-are încă principii bine stabilite, — și de aceea toate, dar absolut toate rezultatele ei sînt încă în discuție. Toate eforturile cugetătorilor, ce s-au succedat în decursul vremurilor, de la apariția filosofiei în evoluția intelectuală a omenirii pînă astăzi, n-au putut încă duce la un sistem unitar de idei admise deopotrivă de toată lumea, precum sînt principiile științelor pozitive. Nu putem zice astăzi că avem o

filosofie, cum putem zice că avem o matematică sau o astronomie, o fizică sau o chimie, ci trebuie să ne mulțumim să constatăm că avem atâtea filosofii deosebite cîți cugetători s-au îndeletnicit, după vremuri, cu problemele generale ale naturii și ale vieții, dezlegîndu-le fiecare, firește, în felul său.

Această lipsă totală de unitate ridică greutăți mari în calea celor ce voiesc să studieze filosofia, greutăți pe care nu le cunosc, astăzi cel puțin, cei care voiesc să studieze științele propriu-zise. Aceste științe pot fi studiate foarte ușor în mod dogmatic, pornind de la primele principii către ultimele lor concluzii, fără să fie nevoie să se studieze și istoria lor sau dezvoltarea lor în trecut. Putem bunăoară să studiem azi geometria analitică fără să citim în original operele lui Descartes, care a întemeiat-o; putem să studiem azi calculul infinitesimal fără să citim în original operele lui Leibniz sau Newton, care au întemeiat această ramură a matematicii. Ne este de-ajuns să luăm ultimul manual, în care se găsesc expuse, sub o formă mai modernă, principiile stabilite de acești novatori, împreună cu toate consecințele ce s-au dedus pînă azi dintr-insele.

Cu filosofia însă nu este tot așa. Neexistînd un corp unitar de principii admise deopotrivă de toată lumea, pe care să le putem citi în orice manual, cînd voim să studiem filosofia, sîntem siliți să ne adresăm fiecărui filosof în parte și să-i ascultăm părerile, rămînînd firește liberi să credem pe unii sau pe alții sau pe nici unul dintr-inșii, după structura și afinitățile noastre sufletești. Ceea ce înseamnă că, pe cînd științele pozitive pot fi studiate în mod dogmatic, filosofia, din nefericire, nu poate fi studiată cu adevărat decît numai în mod istoric. De aci vine însemnătatea, care s-a dat, de un veac, mai ales, încoace, în învățămîntul universitar, istoriei filosofiei. Este caracteristic, din acest punct de vedere, faptul că la toate universitățile, fără deosebire, se fac cursuri de istoria filosofiei și că aceste cursuri sînt considerate ca normale, ca fiind adică neapărat necesare pentru studiul filosofiei, pe cînd numai la foarte puține universități se fac cursuri de istoria științelor, iar aceste cursuri sînt considerate ca accesorii,

ca putînd să fie adică de folos, dar ca nefiind nicidecum indispensabile. Aceste cursuri de istoria filosofiei au înlocuit mai pretutindeni vechile catedre de filosofie, cum se zicea altădată, sau de metafizică, care nu mai dăinuiesc astăzi decît pe la unele universităţi învechite. Pe cînd materiile așa-numite filosofice: psihologia, logica, estetica, etica, sociologia, pedagogia își au catedrele lor speciale și se studiază, mai mult sau mai puțin, în mod dogmatic, ca toate celelalte științe, cu care se aseamănă prin faptul că studiază și ele categorii mărginite de fenomene, nu ale naturii, ci ale vieții sufletești a omenirii, pentru filosofie s-a renunțat mai pretutindeni la vechea expunere dogmatică, ce nu putea fi decît unilaterală, subiectivă și variabilă după locuri, timpuri și persoane și s-a admis ca mai obiectivă și mai uniformă expunerea istorică.

Trebuie să adaug acum că, cu studiul sistemelor filosofice, în istoria filosofiei, presupunînd că am fi terminat un asemenea studiu, n-am putea zice că am sfîrșit studiul filosofiei. Căci alături de sistemele filosofice propriu-zise și în afară de cadrele lor, mai avem azi o mișcare filosofică foarte întinsă și deosebit de interesantă, atît prin originea, cît și prin cuprinsul ei. Prin originea ei mai întii, întrucît pornește din rîndurile oamenilor de știință pozitivă; prin cuprinsul ei apoi, întrucît discută probleme, ce este drept, de natură generală sau filosofică, dar care au ieșit din însăși dezvoltarea științelor speciale, exacte sau experimentale. Așa sînt bunăoară, ca să luăm un exemplu, cercetările unora dintre oamenii de știință contemporani cu privire la noțiunile fundamentale cu care operează ei în științele lor, cum sînt noțiunile de spațiu și timp, de materie și mișcare etc. Cercetările de acest fel ne aduc uneori lămuriri foarte prețioase, de care filosofia propriu-zisă nu poate și nu trebuie să se dispenseze. De altfel ar fi și riscant să ne mai ocupăm azi în filosofie de materie, bunăoară, fără să știm ce gîndesc asupra materiei oamenii de știință, fizicienii și chimiștii, ale căror idei, precum știți poate, s-au schimbat radical, în această privință, de la descoperirea fenomenului radioactivității încoace.

E' acum întrebarea: cum au ajuns oamenii de știință să-și pună aceste probleme generale, de natură filosofică, ce depășesc cadrul științelor lor?

Calea pe care au urmat-o ei nu este lipsită de interes teoretic, nu este lipsită chiar de oarecare interes dramatic, și merită prin urmare să încercăm a o reconstitui.

Încrezându-se numai în metodele lor de cercetare pozitivă și voind să studieze fenomenele naturii fără nici o idee preconcepțută, oamenii de știință s-au depărtat cu hotărîre de filosofie, de la începutul timpurilor moderne și mai ales de la începutul veacului al XIX-lea încoace. Credința lor era că speculațiile filosofice, care depășesc experiența și uneori o anticipează, nu pot să fie decît vătămătoare în știință. Și în adevăr, studiul obiectiv, al fenomenelor naturii era o condiție *sine qua non* a constituirii și dezvoltării științelor pozitive. Din acest studiu au ieșit treptat, în decursul ultimelor veacuri, nenumărate descoperiri și invenții, care au schimbat aproape cu totul fața lumii contemporane.

Tot din acest studiu au ieșit însă, în cele din urmă, o sumă de probleme noi, care au silit pe oamenii de știință să treacă peste limitele științelor lor, să se ridice mai sus, să pătrundă în domeniul filosofiei propriu-zise. Așa bunăoară fizica, de cînd s-a constituit ca știință, a luat materia ca dată. În loc să discute la infinit asupra materiei, asupra naturii ei intime, cum făcea filosofia, fizica a luat-o pur și simplu ca dată și s-a străduit să-i determine cît mai precis, cît mai amănunțit și cît mai obiectiv proprietățile, proprietățile așa-numite fizice, care sînt greutatea, căldura, lumina, sonoritatea, magnetismul, electricitatea etc. Pe această cale a mers fizica, foarte liniștită, multă vreme, îngrămădind descoperiri peste descoperiri, unele mai însemnate și mai prețioase decît altele. În cele din urmă însă, unele din proprietățile fizice ale materiei, și anume cele electrice și cele radioactive, au silit pe fizicieni să se gîndească mai de aproape și mai cu stăruință la natura intimă a materiei. Așa bunăoară, în cursul cercetărilor lor asupra fenomenelor radioactive, unii fizicieni au fost siliți să constate că unele dintre particulele, pe care le emite radiul, au o masă, ce variază în raport cu viteza cu care



aceste particule străbat spațiul. Această constatare turbura cu desăvîrșire concepția clasică a materiei, concepție după care materia are ca principală calitate pe aceea de a ocupa spațiul într-un mod permanent, de a avea adică o masă rigidă, invariabilă. Și atunci fizicienii au fost siliți să-și pună întrebarea: ce este în definitiv materia? Cum trebuie să ne închipuim materia, pentru ca să ne putem explica această variabilitate a masei ei, în unele cazuri cel puțin, în funcție de iuțeală sau, în general, în funcție de mișcare. Cu alte cuvinte fizica a fost silită să-și pună, în cele din urmă, problema pe care o evitase cu atîta grijă la început, problema naturii întîme, sau cum zice ea, a constituirii materiei.

Pe această cale au luat naștere o sumă de cercetări și ipoteze, care alcătuiesc azi un fel de fizică superioară sau speculativă, sau, dacă voiți, un fel de filosofie a fizicii. Și pentru ca întrebuintarea acestui cuvînt să nu vă pară prea îndrăzneată vă amintesc că, azi încă în Anglia, fizica generală sau teoretică poartă numele de filosofie naturală. Acest nume se aplica altădată întregului complex al științelor naturale, complex din care nu lipsea, firește, astronomia. Opera celebră, în care Newton încerca pentru prima oară să explice structura sistemului nostru solar cu ajutorul uneia dintre proprietățile fizice ale materiei, și anume cu ajutorul gravitației, purta numele de *Principiile matematice ale filosofiei naturale*.

Tot așa s-a întîmplat cu toate celelalte științe: toate au pornit de la cercetări concrete; de la examinarea faptelor date în experiență, ca să se ridice în cele din urmă la speculații abstracte asupra naturii întîme sau asupra condițiilor generale de existență în univers ale fenomenelor de care se ocupă. Căci, orice categorie de cercetări, oricît ar fi de mărginită, implică totdeauna o sumă de probleme generale, ce nu se mai pot dezlega cu mijloacele științei respective și pentru a căror dezlegare, așadar, cei ce se ocupă cu ele trebuie să se ridice mai sus și să pătrundă în domeniul speculațiilor filosofice. Și fiindcă cercetările propriu-zis științifice vă sînt poate mai puțin familiare, să luăm un exemplu dintr-un domeniu mai concret.

Dreptul penal studiază, precum știți, normele după care societățile omenești pedepsesc pe cei ce se abat de la regulile de conduită stabilite de ele și fixate în legile lor. Aceste norme însă, care par atât de simple, presupun dreptul societăților omenești de a pedepsi. Acest drept iarăși pare foarte simplu; pare de la sine înțeles: de cînd este lumea, societățile omenești au pedepsit pe cei ce le-au călcat legile. Mai mult încă, fiecare om în parte a pedepsit pe cei ce i-au greșit cu ceva. Și totuși, acest drept de a pedepsi nu este de la sine înțeles. În concepția lui se ascund probleme foarte grele, pentru a căror dezlegare este nevoie să trecem peste marginile dreptului penal și să intrăm în alt domeniu de cercetări. În adevăr, este iarăși un principiu elementar, un principiu al simțului comun că pedeapsa presupune răspunderea: nu putem pedepsi, pentru că au comis anumite fapte, pe cei ce nu sînt răspunzători că le-au comis și atunci problema dreptului societăților de a pedepsi capătă un aspect nou.

Unii autori susțin că delincvenții și criminalii, pe care îi pedepsește codul penal, n-ar trebui în fond pedepsiți, pentru că nu sînt răspunzători de delictele și crimele pe care le comit. Și nu sînt răspunzători, unii, pentru că sînt victimele relei lor organizări nervoase ereditare, alții fiindcă sînt victimele unei rele organizări sociale. Cei dintii sînt bolnavii, care n-au putința să reziste impulsurilor morbide ale sistemului lor nervos dezechilibrat, ceilalți sînt siliți să-și procure existența, pe care nu le-o asigură societatea, defectuos întocmită, pe căi nelegale. În cazul, bunăoară, cînd din diferite motive economice, în timpul unei crize grave, de pildă, proletarii, care n-au alt mijloc de existență decît munca brațelor lor, nu mai găsesc de lucru, instinctul conservării îi împinge în mod fatal să-și procure cele necesare vieții pe căle nelegală, să fure o piine, ca să nu moară de foame, să fure o haină, ca să nu moară de frig.

Fie doar bolnavi, fie victime ale organizării sociale, delincvenții și criminalii nu sînt răspunzători de faptele pe care le comit și, prin urmare, societatea n-are dreptul să-i pedepsească.

Alți autori însă susțin că această indulgență, prea indulgentă părere, nu s-ar putea susține decît numai în cazul cînd voința

omului n-ar fi liberă, cînd omul nu s-ar putea sustrage influenței împrejurărilor, fie interne, fie externe. Acești autori susțin dimpotrivă că voința este liberă, că omul are puterea să se sustragă influențelor morbide dinăuntru sau influențelor sociale din afară și să nu urmeze decît imperativul categoric al conștiinței sale morale.

Iată două categorii de păreri față de care cel ce studiază dreptul penal trebuie să ia o atitudine. Ca să ia însă o atitudine, trebuie să iasă din limitele dreptului penal, și să-și pună o sumă de întrebări, și să întreprindă o sumă de cercetări, care-l silească să intre în cu totul alte domenii. Trebuie să cerceteze, bunăoară, dacă voința omului este într-adevăr liberă și în acest scop trebuie să vadă mai întîi ce este voința omenească, în ce raporturi stă acest element al vieții sufletești cu celelalte elemente ale acestei vieți, cu sensibilitatea și cu inteligența și ce este viața sufletească în general. Este ea o simplă funcție a sistemului nervos, cum zic unii psihologi și filosofi, și stă ea ca atare sub stăpînirea absolută a organizării materiale filosofice a corpului omenească, sau este manifestarea unui principiu independent de masa materială a corpului, a unui principiu material sau spiritual.

Iată cum, pornind de la dreptul penal, ajunge cineva să intre în filosofie și să-și pună una din problemele ei de căpetenie, care este problema ontologică. Acest drum la Canossa l-au făcut toate științele pe rînd: toate s-au depărtat cu hotărîre de filosofie la început și toate au fost silitе în cele din urmă să se întoarcă la ea. Matematica, bunăoară, stabilește, precum știți, legile întinderii în spațiu, legile succesiunii în timp și legile mișcării în spațiu și timp. Ce este însă spațiul, ce este timpul și ce este mișcarea? Aceste întrebări, multă vreme nu și le-a pus matematica nicidecum. În cele din urmă însă o sumă de cercetări au silit-o să-și pună unele probleme, ca problema valorii axiomelor, de la care pornește în demonstrațiile ei, problema semnificării cantităților imaginare, cu care operează atît de des, problema originii empirice sau raționale a mecanicii ș.a.m.d., probleme care nu se pot dezlega decît numai în legătură cu unele ipoteze de natură filosofică. Problema valorii axiomelor matematice,

bunăoară, nu se poate dezlega evident, decît numai în legătură cu unele ipoteze privitoare la natura spațiului și a timpului, pe care tocmai axiomele matematice le legiferează.

Unii filosofi au luat-o, în această privință, înaintea oamenilor de știință și au căutat să dea o temelie mai sigură axiomelor matematice, arătînd că nu sînt decît determinări ale unor forme apriori ale minții noastre, spațiul și timpul. Ca atare axiomele au o valoare absolută, însă numai în domeniul experienței, dincolo de acest domeniu, nu. Ca atare axiomele matematice sînt subiective.

La aceeași concluzie ajung și unii matematicieni susținînd bunăoară că spațiul cu trei dimensiuni al experienței noastre este subiectiv, că în afară de acest spațiu pot să mai existe alte spații cu mai mult sau mai puțin de trei dimensiuni și unii dintr-înșii au și construit geometrii speciale pe baza acestei concepții a lor, geometrii care sînt așa-numitele construcții noneuclidiene.

Astronomia la rîndul ei studiază structura universului. Această structură poate fi evident constatată și descrisă cu mijloacele astronomiei, dar nu poate fi explicată numai cu mijloacele ei. Structura universului nu poate fi explicată decît numai în legătură cu unele ipoteze privitoare la originea lui. Și ca să vă încredințați de aceasta, să vă dau un exemplu care vă este desigur cunoscut. Ipoteza lui Laplace privitoare la originea sistemului nostru solar, a ieșit din necesitatea de a explica structura acestui sistem. Laplace, bunăoară, a constatat că structura sistemului nostru solar prezintă o particularitate izbitoare, și anume că toate mișcările sau aproape toate, ale corpurilor ce alcătuiesc acest sistem, se fac în același sens, în sensul numit în astronomie direct, și aproape în același plan, adică în planul ecuatorului solar. Spre a explica această structură a sistemului solar cu această uimitoare concordanță de mișcări, Laplace a presupus că corpurile ce alcătuiesc sistemul solar au o origine comună, că ele formau toate împreună, la început, o singură masă nebuloasă, animată de o mișcare de rotație în jurul unei axe comune, și că din acea masă comună s-au desprins, în decursul vremurilor, bucată cu bucată, planetele și sateliții lor, masa centrală rămînînd să reprezinte soarele actual. Acele bucăți s-au desprins din regiunea ecuatorului masei

nebuloasei primitive și au continuat să se miște în același sens cu ea — ceea ce ar explica faptul că planetele și sateliții se învîrtesc în același sens în care se învîrtește soarele și în planul ecuatorului lui. Vedeți dar, că structura unei părți din univers nu s-a putut explica decît numai în legătură cu o ipoteză privitoare la originile ei. Iată de ce ziceam că structura universului, în genere, nu se poate explica decît numai prin ipoteze privitoare la originea lui. Aceste ipoteze însă nu mai sînt de natură strict astronomică, fiindcă ele implică o concepție generală a naturii, care nu se poate susține prin ea însăși și nu se poate justifica numai cu mijloacele astronomiei. Ipoteza lui Laplace, bunăoară, este o concepție mecanistă. Dar mecanismul este o soluție a problemei cosmologice, care constă în a presupune că universul în general, sau fiecare din părțile lui îndeosebi, s-a format de la sine prin jocul automatic al forțelor fizico-chimice ale naturii, fără nici o urmă de finalitate, fără intervenirea adică a unui principiu ordonator immanent sau transcendent.

Fizica și chimia s-au lovit, în dezvoltarea lor, de problema materiei. Ați văzut adineori cum au ajuns, fizicienii să-și pună această problemă. Chimiiștii au ajuns la ea pe o cale analogă. Știința lor considera materia, pînă acum un sfert de veac, ca o realitate neîndoielnică și neschimbătoare, avînd specii diferite, fixe și ireductibile, specii care sînt corpurile așa-numite simple sau elementele chimice. Fixitatea și ireductibilitatea corpurilor simple constituiau pînă acum un sfert de veac o dogmă indiscutabilă a chimiei. De cînd s-au descoperit însă fenomenele radioactive încoace, cercetările fizicienilor și ale chimiștilor au constatat că corpurile simple se transformă unul în altul, nu sînt adică nici fixe, nici ireductibile. Ce este drept, aceste constatări s-au făcut numai cu privire la unele dintr-însele, dar nimic nu împiedică pe oamenii de știință să susțină că acele corpuri nu alcătuiesc o excepție în complexul celorlalte și că toate corpurile simple se pot transforma unele în altele. De unde o sumă de ipoteze privitoare la evoluția elementelor chimice.

Așa fiind, chimiștii au ajuns să-și pună și ei, ca și fizicienii, întrebarea: ce este în definitiv materia, care este natura ei intimă?

Trebuie oare să o considerăm ca un substrat nedeterminat, substrat ce n-ar avea nici o calitate, dar ar putea să le dobîndească pe toate, să ia adică, după împrejurări, toate calitățile, ce deosebesc între ele corpurile simple? Și în acest caz, cum trebuie să ne reprezentăm substratul nedeterminat al lumii materiale? În felul în care își reprezentau bunăoară atomiștii materia, ca avînd o masă rigidă, ca umplînd adică în mod permanent spațiul pe care-l ocupă? Această ipoteză care a durat atît de multă vreme a fost zdruncinată, cum ați văzut, de constatarea ce s-a făcut, că sînt cazuri în care masa particulelor materiale variază în funcție de mișcare. Și atunci, cu atît mai mult au fost siliți chimiștii să-și pună întrebarea: ce este în definitiv materia, cum trebuie să ne-o închipuim ca să ne explicăm aceste fenomene, pe de o parte faptul că masa elementelor ei poate să varieze, pe de altă parte faptul că speciile ei adică corpurile simple se pot transforma unele în altele?

În biologie toate cercetările stau astăzi sub influența ipotezelor privitoare la originea speciilor vegetale și animale. Așa de exemplu, ca să începem cu pragul chiar al acestei științe, clasificările botanice și zoologice stau astăzi în cea mai strînsă legătură cu cercetările privitoare la originea speciilor. Locul fiecărei plante în clasificarea botanică, locul fiecărui animal în clasificarea zoologică, atîrnă de ipotezele care se fac cu privire la originea acelei plante sau celui animal, cu privire la plantele sau animalele din transformările succesive ale cărora au ieșit. Aceste ipoteze însă privitoare la originea speciilor nu sînt de natură strict biologică, sînt în mare parte de natură filosofică, fiindcă ele au la bază ideea evoluției, care este o idee filosofică. În filosofie apare mai întîi ideea dezvoltării treptate a tot ce există și numai tîrziu au început să aducă și științele propriu-zise contribuția lor la întărirea acestei idei, pe care au împrumutat-o din filosofie. În orice caz, evoluționismul este o soluție a problemei cosmologice și ca atare nu poate fi studiat în mod sistematic decît în filosofie. Științele pozitive pot utiliza evoluționismul, dar locul lui de baștină este în complexul cercetărilor filosofice.

Fără să împing mai departe această repede și sumară trecere în revistă a problemelor filosofice pe care le implică cercetările științelor pozitive și care silesc pe oamenii de știință să treacă peste marginile științelor lor, ca să pătrundă în domeniul filosofiei, să ne pûnem întrebarea, mai importantă pentru noi acum: ce atitudine trebuie să ia filosofia propriu-zisă față de aceste cercetări filosofice ale oamenilor de știință?

B. [*Rolul și funcțiile filosofiei*]. Unii din reprezentanții de frunte ai filosofiei contemporane iau față de aceste cercetări o atitudine ostilă sau cel puțin ironică. Acești reprezentanți ai filosofiei găsesc, cum am zice cu expresia populară cunoscută, că oamenii de știință s-au apucat să adune surcele pe unde a tăiat lemne de mult filosofia. Așa face bunăoară filosoful german Wundt, care găsește, în încercările filosofice ale câtorva din oamenii de știință din țara și din timpul său, ca Fechner, Haeckel, Ostwald și Mach, cele trei forme clasice ale metafizicii: forma simbolică sau poetico-mitologică, forma dogmatică și forma critică, iar ca concluzie adaugă că chiar dacă metafizica ar dispărea vreodată din rîndul filosofilor, ea ar continua totuși să trăiască, și să trăiască foarte bine, în rîndul oamenilor de știință. Ba încă, pe măsură ce filosofi devin mai prudenți și mai rezervați față de metafizică, oamenii de știință devin dimpotrivă din ce în ce mai îndrăzneți și mai necumpătați în afirmările lor.

Cu toată considerația pe care o datorim unei autorități filosofice ca Wundt, cred că ne putem lua libertatea să fim de altă părere. Căci problema care se pune în definitiv aci este, dacă filosofia se poate lipsi în studiul naturii de indicațiile științelor pozitive. La această întrebare cred că nimeni nu poate îndrăzni să răspundă în mod afirmativ. Și atunci se ridică mai departe întrebarea: cînd indicațiile științelor pozitive îi vin filosofiei puse deja de către oamenii de știință sub o formă filosofică, are filosofia dreptul să le respingă sub pretextul că forma lor este improvizată, sau neîndemînică, sau chiar greșită? La această întrebare cred că, de asemenea, nu se poate răspunde decît în mod negativ. Căci la urma urmelor sistemele filosofice, care par

filosofilor atît de bine studiate, atît de bine încheigate ca formă, pot să fie totuși și ele în fond greșite. Ele au fost în orice caz discutate și contestate, toate fără deosebire, ele au fost toate, fără deosebire, puse la îndoială, și nu de oamenii de știință, ci de către filosofi chiar. Este un fapt pe care-l puteți constata la fiecare pas în istoria filosofiei, că fiecare sistem nou, cînd apare, tăgăduiește mai întîi adevărul sistemelor care l-au precedat, fie în total, fie în parte, justificîndu-și astfel propria sa apariție.

Așadar, filosofia nu se poate lipsi în studiul naturii de indicațiile științelor pozitive. Și nu se poate lipsi, pentru motivul foarte simplu că și științele și filosofia urmăresc în definitiv unul și același scop, și anume să ne dea înțelegerea cît mai temeinică și cît mai deplină a lumii în care trăim. Așa fiind științele și filosofia trebuie să se ajute reciproc întru urmărirea acestui scop comun. Ce este drept, ele n-au înțeles totdeauna această necesitate, dar cea mai bună dovadă că această necesitate este pentru ele inevitabilă este faptul că atunci cînd și-au permis luxul să rămînă în divergență și au intrat în conflict, pe față, una din ele a trebuit să cedeze și aceea a fost totdeauna filosofia. Un asemenea conflict s-a produs, bunăoară, ca să luăm unul din cazurile cele mai recente, la începutul veacului al XIX-lea, cînd unul din reprezentanții idealismului german, și anume Schelling, a construit un sistem al naturii care nu se acorda în toate părțile lui cu explicările științei pozitive. Acest diferend n-a clintit cu nimic știința pozitivă din drumul ei, dar a acoperit filosofia de un discredit, de care n-a putut să scape decît tirziu și cu mari greutăți.

Așadar, știința și filosofia urmărind unul și același scop, trebuie să se ajute reciproc și iată cum ne putem închipui acest ajutor sau această colaborare. Știința lucrează în domeniul percepției sensibile. Ea își construiește edificiul ei concret cu datele simțurilor. Vine apoi filosofia și, în fața edificiului științei, îi examinează mai întîi temelile, ca să vadă dacă ele sînt destul de solide. Căci toate științele se întemeiază pe o sumă de noțiuni, pe care nu le cercetează ele înșile spre a le determina înțelesul și a le legitima. Matematica se întemeiază, precum ați



văzut, pe noțiunile de spațiu, timp și mișcare. Astronomia, fizica, chimia, se întemeiază în parte pe aceleași noțiuni și, în parte, pe noțiunile de materie și forță. Ce este însă spațiul, ce este timpul, ce e mișcarea, ce e materia, ce e forța? Aceste noțiuni nu le examinează nicidecum științele de care vorbim, ele se mărginesc să le ia ca date. Așa au făcut toate aceste științe la constituirea lor, așa au continuat să facă pînă astăzi. Iar astăzi, cînd încep să caute a le legitima, ele ies din rolul lor propriu și îndeplinesc, fără să-și dea seama, o funcție a filosofiei.

Tot așa științele naturii, în genere, se întemeiază toate, pe principiul cauzalității. Aceste științe nici nu s-ar putea constitui fără principiul cauzalității. Căci științele naturii nu urmăresc altceva decît să determine și să formuleze legile fenomenelor, iar aceste legi nu sînt altceva decît raporturi de cauzalitate. Ce este însă cauzalitatea? Care este originea și care este valoarea ei? Această întrebare nu și-au pus-o nicidecum științele naturii, care se mărgineau să ia principiul cauzalității ca dat și să lucreze cu el mai departe, fără să se întrebe nicidecum care este valoarea lui. Acest principiu trebuie dar să-l examineze, ca să-i determine valoarea și să-l legitimeze filosofia.

Și tot așa trece în revistă filosofia fundamentele tuturor științelor care au contribuit la înălțarea aceluia edificiu concret, de care vorbeam adineauri. Această este funcția analitică sau critică a filosofiei.

Dar aceasta nu este singura ei funcție. După ce a examinat temeliile edificiului științei, filosofia își îndreaptă privirile în sus, înspre acoperișul acestui edificiu, și constată că el lipsește. Mai mult încă, constată că edificiul științei oricît s-ar înălța, este condamnat să rămînă totdeauna fără acoperiș. Edificiul științei este adică condamnat să rămînă totdeauna neterminat. Căci am zis că știința lucrează în domeniul percepției sensibile. Ca atare, toate explicările ei trebuie să se oprească, în mod fatal, la limita experienței sensibile. Și de aceea, pentru ca cunoștința omenească să nu rămînă nedesăvîrșită, trebuie să intervină filosofia, și să ducă mai departe explicările care rămîn trunchiate,

completându-se prin ipoteze ce trec peste marginile experienței sensibile. De aceasta vă puteți încredința la fiecare pas, examinând oricare din explicările științei.

Ca să luăm iarăși un caz foarte simplu, știți desigur că biologia studiază, între alte fenomene, ereditatea. Ea constată și descrie toate cazurile de ereditate, de ereditate directă, încrucișată, regresivă etc. Când este vorba să explice însă acest fenomen, biologia se oprește, pentru că mijloacele ei nu mai sînt de-ajuns. Și ca să vedeți că în adevăr misterul eredității nu poate fi pătruns cu mijloacele biologiei, adică cu ajutorul observației și al experimentării, să vă dau un singur exemplu.

Știți în ce constă fenomenul eredității. Dintr-o celulă seminală, pusă în condiții potrivite de dezvoltare, iese un individ adult, un animal oarecare, cu anumite caractere specifice și individuale. Dacă examinăm celula seminală din care iese acel animal, nu vom descoperi într-însa nici unul din caracterele specifice și individuale ale animalului ce va veni. Celula seminală este o mică masă de protoplasmă nediferențiată. Și totuși, din acea mică masă de protoplasmă nediferențiată, care seamănă cu toate celelalte celule seminale, nu iese un animal oarecare, ci un anumit animal bine determinat, cu anumite caractere specifice și individuale. Cum se poate explica acest lucru? Cum au putut fi determinate, sau predeterminate, caracterele specifice și individuale ale animalului adult de mai tirziu, în mica masă de protoplasmă a celei seminale?

Este evident că oricît am examina protoplasma unei celule seminale cu microscopul sau cu ultramicroscopul, nu vom descoperi nimic, percepția sensibilă nu ne poate ajuta să ne explicăm misterul eredității. Și atunci încep ipotezele, care presupun existențe, ce nu mai pot fi percepute cu simțurile, existențe ce trec peste marginile percepției sensibile. Ați văzut bunăoară, cînd am studiat încercarea biologului german Weissman de a explica variabilitatea speciilor, că el atinge și problema eredității și ne propune o teorie după care protoplasma, care transmite caracterele specifice și individuale în ereditate, sau plasma germinativă, cum zice el, posedă anumite caractere, este compusă din anumite unități

constitutive, înzestrate cu anumite proprietăți. Toate acele unități sînt imaginare, sînt existente, cu alte cuvinte, care trec peste marginile percepției sensibile. Acea ipoteză este deci o ipoteză de natură filosofică.

Așadar, a doua funcție a filosofiei este să ducă mai departe explicările nedesăvîrșite ale științei, să le întregască prin ipoteze, ce trec peste marginile experienței sensibile.

Evident că această funcție a filosofiei, spre a fi eficace, nu se poate exercita oricum, nu trebuie să se exercite adică în mod arbitrar. Și anume, filosofia trebuie să pornească de la ultimele aplicări ale științei pozitive și să caute să le ducă mai departe în direcția logicii lor interne, să le completeze, cu alte cuvinte, cu ipoteze conforme cu acea logică internă. Iar aceste ipoteze parțiale ale filosofiei trebuie să tindă a se împreuna într-o ipoteză totală, într-o sinteză ultimă, ca să ne dea înțelegerea totală a lumii și să desăvîrșască astfel edificiul neterminat al științei. Aceasta este funcția sintetică sau dogmatică a filosofiei.

Ca să înțelegeți mai bine această funcție care este mai ales importantă în timpul de față, cred că este bine să recurg la o comparație plastică foarte simplă.

Închipuiți-vă înțelegerea totală a lumii sub forma unui cerc închis, tăiat în două jumătăți de o linie orizontală care ar reprezenta limita experienței sensibile. Tot ce este dincoace de această linie este cunoștință concretă, cîștigată prin observație și experimentare, tot ce este dincolo de această linie este ipoteză abstractă dobîndită prin speculații raționale.

Dincoace de această linie este domeniul științei, dincolo de ea este domeniul filosofiei. În lumina acestei comparații, iată cum putem determina raportul dintre știință și filosofie.

La începutul dezvoltării intelectuale a omenirii, suma cunoștințelor pozitive dobîndite prin observație și experimentare era foarte mică; ne-o putem reprezenta printr-un fragment de cerc ce nu atinge nici pe departe limita percepției sensibile. Rolul filosofiei era, în acest caz, să completeze cercul cunoștințelor omenești cu ipoteze și în domeniul percepției sensibile. Așa era

în antichitate. De aceea în antichitate științele erau înglobate în filosofie, și numai tirziu și încetul cu încetul științele; pe măsură ce experiența progresează, s-au desprins una câte una din complexul total al filosofiei, constituindu-se fiecare ca știință aparte.

Mai tirziu suma cunoștințelor pozitive căpătate prin observație și experimentare a crescut. Ne-o putem reprezenta sub forma unui fragment de cerc mai mare, dar care iarăși nu atinge limitele experienței sensibile. Rolul filosofiei rămânea încă în acest caz prea mare: ea avea încă să completeze cercul cunoștințelor omenești prin ipoteze și în domeniul experienței sensibile. Așa a fost în timpurile moderne.

Astăzi, cu oarecare optimism, cu foarte mult optimism și numai pentru nevoia exemplificării, ne putem închipui că suma cunoștințelor pozitive este așa de mare, încât domeniul științei se poate reprezenta printr-un fragment de cerc ce atinge limitele percepției sensibile. Rolul filosofiei rămâne în acest caz numai ceea ce este normal să fie, să completeze adică cercul cunoștințelor omenești prin ipoteze numai dincolo de marginile experienței sensibile.

Acum, acest raport dintre știință și filosofie, care evident rămâne să se realizeze într-un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat, nu ne poate împiedica să recunoaștem că, totuși, astăzi, unele dintre cercetările științifice se lovesc deja de limita percepției sensibile. Și deci nu trebuie să ne mirăm că unii dintre oamenii de știință se simt îndemnați să treacă ei înșiși peste această linie și să completeze explicările lor prin ipoteze ce trec peste marginile experienței sensibile. Este evident că nimeni nu-i poate opri să o facă și nimeni nu-i poate învinovăți că o fac: este dreptul natural al minții omenești de a duce cât mai departe explicarea fiecărui fenomen. Prin aceasta însă oamenii de știință pozitivă intră în domeniul filosofiei și filosofia trebuie să ia cunoștință de încercările lor filosofice. Am putea zice chiar că filosofia n-are decât să cîștige din studiul acestor încercări. Căci în definitiv oamenii de știință sînt mai aproape de realitatea concretă a fenomenelor decât sîntem noi, aceia care ne ocupăm de filosofie. Știind veșnic aplecați asupra naturii, oamenii de știință

ii simt mai bine pulsul decît i-l simte filosofia. Și de aceea încercările lor filosofice sînt adesea foarte prețioase, ne aduc adeseori lumini noi, care descoperă perspective cu totul neașteptate. Dealtminteri, ziceam adineauri că funcția sintetică sau dogmatică a filosofiei, spre a se exercita în mod eficace, nu trebuie să se exercite în mod arbitrar. Filosofia trebuie să pornească de la ultimele explicări ale științelor pozitive și să caute să le ducă mai departe în direcția logicii lor interne, întregindu-le prin ipoteze conforme cu acea logică. Cine însă poate pricepe mai bine logica unei științe decît cei ce o cultivă în mod permanent, adică savanții specialiști? Cine poate ști mai bine dacă o ipoteză se acordă sau nu cu realitatea, e sau nu în primejdie de a fi contrazisă de realitate, dacă nu cei ce stau în contact permanent cu realitatea, adică oamenii de știință propriu-zisă? De aceea micile încercări filosofice ale oamenilor de știință sînt adeseori mai luminoase și mai fecunde decît unele din marile sisteme filosofice.

Ne rămîne acum să lămurim, în cîteva cuvinte, o ultimă chestiune de metodă. Și anume, în ce mod trebuie să studiem în filosofie aceste încercări filosofice ale oamenilor de știință.

Aceste încercări sînt prea numeroase, mai ales astăzi, prea speciale și prea disparate, privesc adică foarte multe probleme diferite, pentru ca să le putem studia pe fiecare în parte. Nu este decît o singură cale pe care le putem studia: să le grupăm în jurul problemelor mari filosofice. Trebuie dar să începem de la început, să studiem fiecare problemă filosofică în datele ei, în soluțiile ei mai vechi și mai noi, și să trecem în sfîrșit și la contribuțiile pe care le aduc la dezlegarea ei științele pozitive, sub forma ipotezelor filosofice ale oamenilor de știință. Procedînd astfel, mai întîi înțelegem mai bine problemele filosofice, și în al doilea rînd, studiînd în același timp soluțiile lor vechi, așa cum ni le dă filosofia și soluțiile lor noi, așa cum le indică oamenii de știință, putem căpăta o privire mai largă care să cuprindă întregul domeniu al activității intelectuale a timpului nostru.

Un asemenea studiu, care nu este lipsit de interes, dar nu este lipsit nici de greutate, formează obiectul cursului nostru de

„Enciclopedia filosofiei“. Acest curs poate fi definit: *Studiul contribuțiilor pe care le aduc științele pozitive la dezvoltarea problemelor filosofice*.

În desfășurarea acestui studiu ne-am ocupat până acum de problema cosmologică. Anul acesta ne vom ocupa de problema ontologică, în studiul căreia vom intra în prelegerea viitoare.

C. [*Istoria problemei ontologice a filosofiei*]. După evoluționismul contemporan, care stăpânește astăzi, ca metodă cel puțin, întreaga desfășurare a cugetării științifice și filosofice a timpului nostru, nu există în natură începuturi absolute: nici un lucru, oricât ar fi de neînsemnat, nu poate lua naștere ieșind deodată din neființă, sub forma desăvârșită, relativ, sub care ni se înfățișează. Orice lucru, oricât ar fi de neînsemnat, are totdeauna în natură o istorie, are adică un trecut, în decursul căruia a luat ființă treptat, din elemente simple și uneori imperceptibile, și s-a dezvoltat apoi succesiv, până când a ajuns să ia forma concretă și relativ complexă sub care îl percepem cu simțurile. Acest principiu se aplică nu numai existențelor, pe care le numim materiale, fiindcă le percepem cu simțurile, ci și acelor existențe, pe care le numim spirituale, fiindcă nu le putem concepe decât cu mintea, și care sînt ideile. Cînd apar, ideile științifice și filosofice nu constituie niciodată un început absolut, ele au totdeauna o istorie, au adică un trecut, în decursul căruia au fost pregătite treptat de încercări mai simple și mai rudimentare, uneori foarte simple și foarte rudimentare, cum au fost bunăoară la început încercările naive ale reflecției vulgare, al cărei izvor trebuie să-l căutăm în nevoia naturală a minții omenești, chiar și inculte, de a-și explica lumea și fenomenele ei.

Așa de exemplu problema ontologică, în studiul căreia intrăm acum, n-a apărut deodată în evoluția sufletească a omenirii ca problemă filosofică complexă și sistematică, cum ar fi apărut bunăoară, după legenda clasică, Minerva, ieșind deodată din capul lui Jupiter, împodobită cu toate atributele simbolice ale inteligenței și ale puterii.

Problema ontologică are o istorie, are adică un trecut, în decursul căruia au apărut încetul cu încetul elementele simple și rudimentare, care aveau să o constituie mai târziu ca problemă complexă și sistematică a filosofiei.

Asemenea elemente simple și rudimentare au fost mai întâi întrebările naive ce se ridicau dinaintea cugetării obtuze a oamenilor primitivi, a acelor ființe umile ce se deosebeau de-abia de animale și care au trăit cu mult înainte de aurora civilizațiilor istorice.

Din acele întrebări naive au ieșit pe rând mai întâi superstițiile vulgare, apoi credințele religioase și, în sfârșit, ideile științifice și filosofice. Această preistorie a problemei ontologice aș vrea să o schițez în câteva cuvinte, înainte de a urmări istoria ei în evoluția cugetării filosofice și de a examina apoi aspectul nou pe care îl ia această problemă în fața cercetărilor științifice.

Știți, desigur, din psihologie, că copiii la început nu pot percepe destul de bine spațiul cu toate dimensiunile lui, îndeosebi nu percep destul de bine adâncimea spațiului, nu pot așeza obiectele pe care le percep, în planuri diferite, situându-le la distanțe diferite, precum ne-o dovedește faptul că se înșală atât de des asupra distanței întinzând mâna ca să apuce lucruri foarte depărtate, cum ar fi bunăoară munții ce se zăresc la orizont sau stelele de pe cer. Și dacă copii mici nu ne pot descrie modul cum percep obiectele, așa încât sîntem reduși în această privință numai la ipoteze, în schimb avem mărturisirile orbilor din naștere, care și-au dobîndit vederea prin operație la o vîrstă mai înaintată, la care sînt în stare să-și analizeze impresiile. Acești orbi operați ne spun că la început, cînd văd pentru prima oară lucrurile înconjurătoare, li se pare că aceste lucruri le sînt lipite de ochi, le percep adică sub forma unor pete colorate, situate într-unul și același plan, în planul retinei lor, și numai încetul cu încetul, prin intervenirea simțului muscular, grație mișcărilor neconținute pe care le fac mai ales cu brațele și cu mâinile, orbii din naștere operați, ajung să-și dezlipească de pe ochi obiectele pe care le percep, să le așeze în planuri diferite, și la distanțe diferite de ei,

să perceapă cu alte cuvinte a treia dimensiune a spațiului, care este adîncimea.

Ceva analog s-a petrecut la început în evoluția sufletească a omenirii. Oamenii primitivi nu puteau deosebi la început destul de bine stările lor sufletești din punctul de vedere al realității obiectelor la care se refereau. Ei puneau pe același plan, din acest punct de vedere, lucrurile pe care le vedeau ziua și acelea pe care le visau noaptea. Aceste lucruri li se păreau, în naivitatea lor primitivă, deopotrivă de reale.

Încetul cu încetul însă oamenii primitivi au ajuns să deosebescă totuși obiectele, pe care le percepeau cu simțurile, cînd erau deșteptați, de cele ce li se arătau numai în vis, noaptea, cînd dormeau: cele dinții existau în mod permanent în jurul lor și le puteau percepe cu toate simțurile, pe cînd cele din urmă li se arătau numai citeodată și nu le puteau percepe decît — după părerea lor — numai cu unele simțuri. Așa, de exemplu, obiectele ce alcătuiau cadrul obișnuit al vieții lor, peștera sau coliba în care trăiau, uneltele și armele de care se serveau, animalele lor domestice, membrii familiei lor, erau lucruri care existau în mod permanent în jurul lor, le puteau vedea oricînd și nu numai că le puteau vedea, dar le puteau percepe și cu celelalte simțuri, le puteau prinde cu miinile, le puteau pipăi, le puteau simți greutatea, le puteau constata impenetrabilitatea, le puteau mirosi, le puteau gusta etc. Dimpotrivă, lucrurile ce li se arătau numai în vis, dispăreau cînd se deșteptau. Și ziceau că nu le puteau percepe decît cu ochii închiși, cînd dormeau. Cînd se deșteptau însă și deschideau ochii, acele obiecte dispăreau și chiar dacă li se arătau citeodată și în starea de veghe, cînd erau adică deștepți, nu le puteau percepe decît numai cu unele simțuri, le puteau vedea bunăoară sub o formă mai ștersă decît obiectele obișnuite, dar nu le puteau prinde cu miinile, nu le puteau pipăi, nu le puteau simți greutatea, nu le puteau constata impenetrabilitatea, ba, dimpotrivă, vedeau că puteau să treacă prin spațiul ocupat de acele corpuri.

Prin acestea și alte asemenea observații elementare, oamenii primitivi au ajuns să împartă lumea, de care luau cunoștință



sub aceste două aspecte diferite, în două mari categorii de existențe deopotrivă de reale pentru ei, dar de natură deosebită, în corpuri și suflete, în corpuri materiale și suflete imateriale. Procesul sufletesc prin care au ajuns oamenii primitivi la această împărțire fundamentală a naturii se poate reconstitui foarte ușor, în unele amănunte caracteristice ale lui. Așa bunăoară când omul primitiv visa că au venit la el prieteni pe care îi știa departe sau părinții, pe care îi știa morți de mult sau dușmanii, pe care îi știa răuvoitori și de care se ferea cu grijă, închizînd bine locuința sa, baricadîndu-și bunăoară poarta de intrare cu trunchiuri de arbori sau cu bolovani de piatră, cînd se deșteapta de bucurie că-și vede prietenii sau părinții sau de teamă că vede înaintea lui un dușman, cînd se deștepta și deschidea ochii, constata că nu era nimic împrejur, că dimpotrivă toate lucrurile erau cum le lăsase la culcare și trăgea de aci concluzia că prietenii, părinții, dușmanii, ce i se arătaseră în vis nu putuseră veni la el, nu putuseră pătrunde în coliba lui cu realitatea materială a corpului lor și credea că veniseră la el pătrunzînd în coliba lui numai cu a doua formă a existenței lor, cu dublul lor spiritual, cu sufletul lor.

Această credință în existența unei a doua forme a realității, în existența unei forme spirituale a ei sau în existența sufletului se întemeia, la oamenii primitivi, pe o sumă de observații elementare. Oamenii primitivi bunăoară observaseră de la început că corpurile din jurul lor se deosebeau radical unele de altele într-o privință: unele se puteau mișca singure în toate direcțiile, cum erau bunăoară oamenii și animalele, altele însă nu aveau această putere a mișcării proprii, nu se puteau mișca singure și nu se mișcau numai decît cînd erau puse în mișcare de oameni sau animale. Așa erau, de pildă, obiectele pe care le mînuiau zilnic, uneltele și armele lor, erau obiectele din natură, pietrele de pe drum, trunchiurile de arbori din pădure etc. Celor dintîi oamenii primitivi le-au zis corpuri însuflețite, vii, celor din urmă corpuri moarte sau neînsuflețite. De ce? Pentru că ei credeau că ceea ce întreține viața și mișcarea corpurilor vii este un suflet pe care nu-l posedă corpurile moarte sau neînsuflețite. Iată în adevăr o altă serie de observații, care ducea, după interpretarea lor

naivă, la această concluzie firească: cînd un om care se mișcă pînă atunci liber în toate direcțiile, murea și rămînea deodată nemișcat, în înfățișarea lui fizică nu se schimba nimic, pentru observarea oamenilor primitivi: corpul omului, care murea rămînea neschimbat, cel puțin la început. Un singur lucru izbea atenția oamenilor primitivi, lipsa uneia din particularitățile omului viu, adică faptul că nu mai răsuflea. Aceasta era singura schimbare pe care o puteau constata oamenii primitivi. De unde credința lor că răsufierea, suflul sau sufletul, era ceea ce întreținea viața omului și îi dădea puțința mișcării cînd trăia, iar moartea lui și-o explicau prin faptul că suflul sau sufletul lui s-a despărțit de corpul lui material.\*

Etnografii contemporani, care au studiat viața sufletească a sălbaticilor de azi din Africa centrală bunăoară, sau din insulele oceanice, susțin cu toții că după părerea acestor sălbatici, omul viu este o casă locuită, iar omul mort este o casă pustie. Corpul material al omului n-ar fi adică, după părerea lor, decît locuința vremelnică, adăpostul vremelnic al sufletului lor, iar acest suflet sălbaticii și-l închipuie ca fiind de o natură diferită de corpul material, ca fiind adică imaterial, de vreme ce posedă unele proprietăți care sînt cu totul deosebite de acelea ale corpului. Așa de exemplu: pentru sălbatici sufletul omului are o formă—mai ștearsă, mai palidă, dar identică cu aceea a corpului. Această formă poate fi uneori văzută, dar se deosebește totuși de forma materială a corpului prin faptul că nu poate fi prinsă cu miinile, nu poate fi pipăită, nu i se poate simți greutatea, nu i se poate constata impenetrabilitatea. Dimpotrivă, această formă spirituală sau imaterială a corpului, poate fi străbătută de corpurile materiale și ea însăși poate străbate corpurile materiale, poate pătrunde bunăoară în locuințele cele mai bine închise și se poate deplasa în spațiu cu iuțeli foarte mari, de care nu sînt capabile corpurile materiale. Așadar, după credința sălbaticilor de azi, care reprezintă în această privință pe oamenii primitivi dinaintea de civilizațiile istorice, sufletul omului sau a doua formă a existenței lui este de o natură deosebită de corpul lui material, este adică de o natură imaterială. De această existență a sufletelor,

oamenii primitivi nu se îndoiău nicidecum, cum nu se îndoiesc sălbaticii de azi. În adevăr, după indicațiile etnografilor, de care vorbeam adineaori, sălbaticii de azi sînt convinși că există în natură o sumă de lucruri pe care nu le pot vedea și pipăi, dar care nu sînt totuși mai puțin reale și de a căror existență ei nu se pot îndoi. Așa, de exemplu, mirosul florilor pe care vîntul îl aduce din depărtări, sălbaticul nu-l poate vedea, nici pipăi, dar este convins că este real, nu se poate îndoi adică de existența lui și îi poate dovedi realitatea, descoperindu-i izvorul; mai mult decît atît, îl poate suprima înlăturînd cauza, distrugînd planta din care emană.

Tot așa sălbaticul nu se poate îndoi de realitatea ecoului din pădure, pe care iarăși nu-l poate vedea, nu-l poate pipăi, dar îl aude în fiecare zi. Acest ecou al pădurii este pentru el o manifestare a sufletului pădurii, după cum mirosul florilor este o manifestare a sufletului florilor; sînt adică forme de existență imaterială.

Tot așa sălbaticul vede în fiecare zi umbra corpurilor asupra căroră cad razele soarelui sau vede propria sa umbră. Această umbră este o realitate, pe care însă nu o poate pipăi, care nu are greutate, care nu are impenetrabilitate, care se deosebește cu alte cuvinte de celelalte realități materiale, dar nu este totuși pentru aceasta mai puțin reală: această umbră este o manifestare a existenței sufletului lui.

În sfîrșit, cînd sălbaticul privind oglinda liniștită a unui lac își vede propria sa imagine, el nu-și dă seama că se petrece un fenomen fizic, un fenomen optic de răsfrîngere a razelor luminoase, care produce această imagine, el crede că imaginea pe care o vede este reală, nu se poate îndoi de existența ei, dar totuși nu o poate prinde cu mîna, nu o poate pipăi, și constată că nu este impenetrabilă, că n-are greutate etc. El crede prin urmare, că ea este o manifestare a dublului său spiritual, este o manifestare a sufletului său.

Iată căile multiple și diferite, pe care oamenii primitivi au ajuns să împartă lumea cunoscută de ei în două mari categorii de existențe, deopotrivă de reale, dar de natură diferită: în exis-

tențe materiale de o parte, în existențe spirituale de alta, sau corpuri materiale și spirite imateriale.

Acest dualism primitiv, o dată ce a apărut, s-a transmis ap din generație în generație, și din veac în veac, și durează încă azi, alcătuind modul obișnuit de a înțelege lumea al masei populare chiar și la popoarele cele mai înaintate în civilizație.

Lunga durată a acestui dualism primitiv nu se poate explica decât grație faptului că credința în existența sufletului, cînd a apărut, a dat naștere, încă din timpurile preistorice unui cult religios, cultului așa-numit al sufletelor, care alcătuia animismul primitiv, cult care a fost apoi primit și păstrat de religiile istorice și transmis de ele mai departe, așa încît a putut să ajungă, sub forme diferite firește, dar a putut să ajungă pînă în timpurile noastre.

Iată în cîteva cuvinte cam cum a luat naștere acest cult primitiv al sufletelor în timpurile preistorice.

Omul primitiv desigur că nu înțelegea binele și răul din natură, așa, cum îl înțelegem noi azi. Pentru noi, cînd ne merg bine, cînd întreprinderile noastre izbutesc, explicarea nu poate să fie decât că, cunoscînd legile naturii, am putut prevedea cursul fenomenelor ei și ne-am adaptat de mai înainte conduita întreprinderilor în care avem să lucrăm, și dimpotrivă, cînd ne merg rău, zicem că ignoranța noastră ne-a împiedicat să prevedem cursul fenomenelor care ne interesau și din această cauză proiectele noastre s-au lovit de greutăți neașteptate, de împrejurări neprielnice față de care n-am putut lua la timp măsurile necesare.

Omul primitiv însă, care trăia sub imperiul antropomorfismului, credea că binele și răul nu se pot explica decât ca acțiuni voluntare ale cuiva. Dacă îi mergea bine, sau dacă îi mergea rău, omul primitiv credea că este din cauză că cineva vrea să-i facă bine sau vrea să-i facă rău. Și fiindcă acest cineva nu era totdeauna vizibil, omul primitiv a ajuns să creadă că acest factor invizibil al binelui și al răului din viața lui îl constituie sufletul prietenilor și dușmanilor lui morți, care au continuat să păstreze și după moarte față de el atitudinea binevoitoare sau răuvoitoare pe care o aveau pe cînd trăiau. Așa bunăoară, omul primitiv

trăia mai mult din vînat. Vinatul, care era pe acele vremuri foarte abundent, devenea totuși uneori rar. Această raritate relativă a vînatului avea, desigur, o cauză naturală, era poate lupta pentru existență dintre speciile animale din acea regiune, care făcea ca unele specii să se împruțineze sau să dispară. Omul primitiv însă nu se putea încă ridica cu mintea pînă la explicarea naturală a fenomenelor. El vedea că în aspectul fizic al regiunilor pe care le locuia nu se schimbase nimic. Pădurile, cîmpiile, munții, în mijlocul cărora trăia, erau cum fuseseră mai înainte și totuși vînatul devenea rar, din care cauză era expus la suferințe mari. Credința lui în asemenea împrejurări era că de vină trebuia să fie un dușman care-l persecuta, dușman pe care fiindcă nu-l vedea totdeauna, și-l închipuia că trebuia să fie de natura imaterială, că trebuia să fie sufletul unui dușman mort, care murise neîmpăcat și care-l persecuta, îl urmărea, gonind vînatul dinaintea lui ca să-l facă să moară de foame. De unde nevoia de a împăca sufletul aceluia dușman printr-un cult religios, prin rugăciuni și jertfe. Și alături de spirite rele mai erau și spirite bune, spiritele părinților, ale rudelor, ale prietenilor, care-l ajutau și după moarte pe omul primitiv, după cum îl ajutaseră în viață. Această credință îl făcea pe omul primitiv să caute să mulțumească spiritelor care-l ajutau și să întrețină bunăvoința lor, de asemenea, prin rugăciuni și daruri, adică printr-un cult religios.

Iată cum a luat naștere la început cultul sufletelor.

Nu vom intra în amănunte cu privire la modul cum s-a dezvoltat acest cult, nu vom examina repercusiunile lui sociale, deși putem menționa în treacăt că ceea ce a întărit îndeosebi acest cult al sufletelor a fost faptul că primele grupări sociale, clanurile, s-au întemeiat pe baza acestui cult al sufletelor, clanul nefiind altceva decît gruparea oamenilor primitivi care aveau același cult al sufletului unui strămoș sau al sufletelor unui grup de strămoși.

Ceea ce a întărit mai ales acest cult al sufletelor și i-a permis să dureze pînă astăzi, a fost sprijinul foarte puternic pe care i l-au dat religiile istorice. Cînd au apărut, aceste religii au îmbrățișat toate, fără deosebire, cultul primitiv al sufletelor și au căutat

să-l dezvolte, dându-i un aparat teologic mai rafinat și mai impunător decât cortegiul de credințe primitive, care-l înconjură la început. Întemeietorii religiilor istorice, care au fost uneori și legislatori, au înțeles de la început însemnătatea practică acestui cult al sufletelor, au înțeles de la început folosul pe care puteau trage dintr-însul pentru perfecționarea etică a omului și prin urmare pentru întărirea și dezvoltarea vieții sociale. Ei au confirmat dar pe oameni în credința că sufletele lor vor continua să existe și după moarte, dar au adăugat firește, că ve avea să dea seama dinaintea divinității de faptele bune sau rele pe care le vor fi făcut în viață, și vor fi răsplătiți sau pedepsiți după faptele lor, de unde obligația ca în viață să caute să facă cât mai mult bine și cât mai puțin rău.

Iată factorii care au întărit și au fixat în viața sufletească omenirii acest cult primitiv al sufletelor, care cum ziceam — sub forme diferite s-a transmis până la noi. Azi se înțelege că el nu mai are formele pe care le avea la început. Înțelesul lui poate să fie altul, esența lui însă rămâne aceeași. La creștinii de azi bunăoară, cultul sufletelor există încă, dar nu în înțelesul primitiv. Creștinii de azi nu mai cer pentru ei prin rugăciuni jertfe ajutorul sufletelor celor morți, dar cer prin rugăciuni jertfe ajutorul lui Dumnezeu pentru sufletele celor morți, pentru ca să le ierte păcatele, pe care le vor fi comis în viață și să le îngăduie odihna veșnică. Acesta este sensul rugăciunilor care se fac, cum se zice, pentru odihna răposaiilor. Înțelesul s-a schimbat, dar faptul a rămas. Cultul sufletelor celor morți trăiește încă și azi în mijlocul nostru.

Din cauza repezii generalizării a acestui cult al sufletelor la început și din cauza sprijinului pe care i-l-au dat factorii sociali pe de o parte și religiile istorice pe de alta, dualismul primitiv de care vorbeam adineaori, dualism care împărțea lumea cunoscută în două jumătăți deopotrivă de reale, dar de natură diferite, una materială și alta spirituală, a trăit până azi și formează încă și azi modul curent de a gândi al maselor populare de pretutindeni.

Împotriva dualismului naiv al cugetării vulgare s-a ridicat însă, la un moment dat, în evoluția sufletească a omenirii monismul

reflectat al cugetării filosofice. Acest monism a apărut pentru prima oară în filosofia greacă cu care începe, propriu vorbind, cugetarea filosofică, spre deosebire de speculația mistico-religioasă la orientali. Această primă apariție a monismului în filosofia greacă trebuie să v-o schițez în câteva cuvinte, ca să puteți apoi urmări evoluția problemei ontologice.

Filosofia greacă, deși a luat, când a apărut, o atitudine ostilă credințelor religioase, a ieșit totuși din însăși evoluția acestor credințe. Zeii, pentru grecii primitivi ca și pentru ceilalți oameni din timpul lor, nu aveau alt rol decât să le permită să-și explice fenomenele naturii. Ei, ca toți oamenii din timpul lor, își explicau fenomenele naturii ca produse de voințe asemenea cu a lor, dar înzestrate cu puteri cu mult mai mari, de voințe supranaturale sau divine.

După ce însă și-au explicat multă vreme în acest mod existența fenomenelor, oamenii au simțit la un moment dat nevoia să-și explice și existența zeilor. Dacă fenomenele naturii sînt produse de voința zeilor, cum au luat naștere însă zeii înșiși, de unde vin ei? De aci încercările teogonice pe care le întîlnim în literatura greacă primitivă, încercări care au apărut desigur ca legende cu mult înainte de Hesiod. Aceste încercări teogonice puneau toate la originea zeilor haosul. Mîntea încă naivă a grecilor primitivi nu putea găsi altă explicare decât că zeii au ieșit din haos.

În fața acestei explicări se ridică însă mai departe întrebarea firească: dar haosul ce este?

După etimologia cea mai probabilă a acestui cuvînt, haosul nu era pentru mîntea grecilor primitivi un amestec confuz de existențe diferite, ci era negarea oricărei existențe, afară de aceea a spațiului, a cărei inexistență mîntea grecilor primitivi nu și-o putea închipui, cum nu și-o poate închipui nici mîntea oamenilor de astăzi; nimeni astăzi nu-și poate închipui că a fost un moment cînd n-a existat în lume spațiul. Ne putem închipui că a fost un moment cînd n-a existat încă nimic din ceea ce constituie universul nostru, dar nu ne putem închipui că a fost un moment cînd n-a existat spațiul în care a apărut, cu vremea, ceea ce constituie

azi universul nostru. La început, cînd nimic nu exista, a trebuit pentru mintea grecilor primitivi să existe spațiul, spațiul gol în care nimic nu apăruse încă, spațiul întunecat, pe care nu străbătea încă nici o rază de lumină.

Haosul, așadar, era pentru grecii primitivi spațiul gol și întunecat, care aștepta să fie umplut de o lume, ce nu apăruse încă, să fie luminat de corpurile cerești însărcinate cu această menire, care urmau să apară, de asemenea, deasupra lui. În acest spațiu gol și întunecat a apărut așadar la un moment dat lumea. Cum însă? Prin ce putere misterioasă, prin ce proces neînțeles?

În concepția religioasă a lumii explicarea era foarte simplă și foarte ușoară. Ieșind din haos, cum ziceau teogoniile, zeii au creat lumea cu puterea lor supranaturală. Pentru cugetarea filosofică însă această explicare nu mai era satisfăcătoare. Și nu mai era satisfăcătoare pentru două motive: mai întîi fiindcă filosofia greacă luase de la început hotărîrea categorică de a se opune antropomorfismului religios, care explica natura prin puterile supranaturale și-și propusese să-și explice lumea numai cu ajutorul cauzelor naturale, și al doilea, mintea filosofilor greci de la început, după cum nu putea concepe inexistența spațiului, care ar fi fost creat la un moment dat de o cauză oarecare, tot așa nu putea să conceapă inexistența materiei, care ar fi fost creată și ea, la un moment dat, de o cauză oarecare.

Oricît de mărginită era pe acele vremuri îndepărtate cunoștința științifică a naturii fizice, ea cuprindea totuși indicații destul de limpezi cu privire la ceea ce numim astăzi indestructibilitatea materiei. Oamenii primitivi observaseră de timpuriu că moartea și descompunerea corpurilor anorganice nu implica dispariția materiei ce le alcătuia; numai forma lor pierea, substanța lor materială însă rămînea în ființă și putea să ia forme noi. De unde credința că nici un corp nu poate dispărea fără urme, nu se poate preface adică în nimic și prin urmare nici nu poate ieși din nimic. De unde, cu alte cuvinte, credința că materia din univers, materia ce alcătuiește corpurile din lumea cunoscută, a trebuit să existe totdeauna, ea nu poate dispărea fără urme, ea



nu se poate preface în nimic și prin urmare nici n-a putut ieși din nimic, nu se poate să fi existat un timp când ea nu apăruse încă; ea a trebuit să fie veșnică.

Este caracteristic din acest punct de vedere faptul că pe baza acestei credințe în eternitatea materiei, cea dintîi problemă pe care și-o pune filosofia greacă la început este aceea a materiei primordiale, din care a ieșit tot ce există. Thales, Anaximandru, Anaximene, Heraclit încearcă să ne arate cum a ieșit lumea din una și aceeași materie primitivă, — după unii apa, după alții aerul, după alții focul, după alții o substanță nedeterminată, care nu avea nici unul din caracterele pe care le-au luat corpurile cărora le-a dat naștere.

Ceea ce înseamnă că filosofia greacă a pornit la început de la problema cosmologică cu întrebarea: care este originea a tot ce există și a intrat apoi în problema ontologică cu ipoteza că tot ce există a ieșit dintr-una și aceeași substanță materială și că, prin urmare, realitatea este de una și aceeași natură și anume este de natură materială.

Iată cum dualismului primitiv, care împărțea lumea în două jumătăți, una materială și alta spirituală, filosofia născîndă îi opune-un monism materialist: de vreme ce tot ce există a ieșit din una și aceeași materie primordială, este evident că întreaga realitate este de o natură unică și anume de natură materială. Existențele așa-numite spirituale, sufletele, nu sînt decît forme mai subtile, mai rafinate ale acelei substanțe materiale primitive.

O formă mai precisă a luat acest monism materialist primitiv cu atomiștii greci. În fața acestei afirmări, că tot ce există a ieșit din una și aceeași materie primordială, se pune pentru cugetarea filosofică întrebarea cum a putut una și aceeași materie să dea naștere nenumăratelor corpuri atît de diferite unele de altele, ale lumii noastre. Dacă materia din care a ieșit, a fost una și aceeași, de unde vin deosebiri lor, deosebiri care sînt calitative, nu numai cantitative.

Răspunsul la această întrebare l-au găsit atomiștii în presupunerea că materia primordială, din care a ieșit tot ce există și care era calitativ identică, era totuși cantitativ împărțită într-o

sumă infinită de părțile elementare, numite atomi, fiindcă nu se puteau tăia, nu se puteau adică împărți mai departe. Acești atomi erau calitativ identici, dar cantitativ diferiți, aveau mărimi diferite, greutate diferită și forme spațiale diferite. În afară de acești atomi nu mai există decît spațiul gol, în care, în virtutea greutății lor, atomii cad veșnic în direcție verticală. Unii fiind însă mai mari sînt mai grei și cad mai repede. Ei ajung de pe urmă atomii mai mici, care fiind mai ușori cad mai încet, îi lovesc și îi împing în lături, silindu-i să se abată de la direcția verticală a căderii lor. Din această cauză, în unele puncte ale spațiului s-au produs îngrămădiri de atomi care s-au integrat și au dat naștere corpurilor. Dacă corpurile sînt diferite, este că modul de integrare al atomilor a fost diferit, ei fiind de mărimi diferite și avînd forme diferite. În această ipoteză lumea spirituală ar fi alcătuită tot din atomi materiali, dar din atomi mai mobili, cu o formă mai perfectă și mai rafinată decît atomii ce alcătuiesc corpurile materiale.

Cu vremea, acestui monism atomist i se opune, în desfășurarea ulterioară a cugetării grecești, un monism spiritualist sau, dacă voiți, idealist. Unii filosofi greci au început să obiecteze, de la un moment dat înainte, că li se pare anevoie să explice spiritul cu ajutorul materiei, să scoată adică explicarea vieții sufletești din calitățile și proprietățile corpurilor materiale. Nu se poate — ziceau ei — scoate din materia moartă viață, nu se poate scoate din materia inertă mișcare, nu se poate scoate din materia stupidă și insensibilă cugetare și simțire. Dacă dar considerăm materia ca reală, nu mai putem înțelege viața sufletească, dimpotrivă, cu ajutorul vieții sufletești putem înțelege materia, dacă o considerăm ca o simplă aparență. În adevăr, de realitatea vieții noastre sufletești, zic acești filosofi, nu ne putem îndoi, ea ne este dată în mod nemijlocit, pe cînd corpurile materiale ale lumii exterioare ne sînt date mijlocit, între noi și ele sînt simțurile, pe cită vreme între noi și viața noastră sufletească nu mai este nimic. Realitatea acestei vieți sufletești nu o putem nega, prin ea trăim și simțim și deci nu ne rămîne decît să considerăm materia ca o simplă aparență, pe care o produc

viața sufletească. Platon bunăoară, concepe natura ca un sistem de realități spirituale, ca un sistem de idei, iar corpurile materiale nu sînt decît formele trecătoare pe care le iau, pentru simțurile noastre, ideile eterne.

În sfîrșit, ambelor acestor forme ale monismului, atît monismul mai vechi, materialist, cît și monismul mai nou spiritualist, li se opune în cele din urmă în evoluția filosofică a cugetării grecești, un dualism, care constituie o reîntoarcere, în forme filosofice bineînțeles, la dualismul primitiv, dualismul lui Aristotel. După el, după cum nu se poate explica spiritul cu ajutorul materiei, tot așa nu se poate explica materia cu ajutorul spiritului. Pentru el materia și spiritul sînt deopotrivă de reale, există adică cu drepturi egale în lume, ceea ce nu înseamnă că aceste două realități sînt distincte și independente una de alta. Ele nu pot exista decît împreună, ele trebuie să se unească ca să dea naștere lumii cunoscute. Și nicăieri nu se vede mai bine această unire decît în lumea ființelor vii. La om bunăoară, materia nu dă decît posibilitatea existenței, actualitatea ei o dă sufletul; iar ca atare sufletul este forma pe care trebuie să o ia materia ca să devină ființă vie. Ca să înțelegeți această afirmare este de ajuns să vă citez un exemplu al lui Aristotel însuși: la o statuie materia sau piatra nu dă decît posibilitatea existenței, viața o dă forma. Pentru ca un bloc de piatră, de pildă, să devină o statuie, trebuie să primească forma pe care i-o impune voința artistului. Tot așa, pentru ca materia, în genere, să devină o ființă vie, trebuie să primească forma pe care i-o impune sufletul. Iată dualismul lui Aristotel.

Acest dualism a stăpînit multă vreme, foarte multă vreme, cugetarea filosofică; a stăpînit-o în tot decursul evului vechi. În tot acest lung răstimp, filosofia a stat într-o legătură prea strînsă cu credința religioasă. Și fiindcă dogmele religioase admiteau, sub formă mai rafinată, vechiul dualism al reflecțiunii vulgare, cugetarea filosofică a evului mediu a admis și ea dualismul lui Aristotel, care îi permitea să susțină, sub o formă filosofică, dualismul primitiv, pe care-l preconizau dogmele religioase.

Filosofia modernă, spre deosebire de cea veche, răstoarnă evoluția cugetării filosofice. Pe cînd cugetarea filosofică a anti-chității începe cu înfățișarea monistă, cea modernă începe cu înfățișarea dualistă. Filosofia modernă începe cu filosofia, atît de pronunțat dualistă, a lui Descartes. După el, lumea este compusă din două jumătăți, din două categorii de substanțe absolut deosebite și independente unele de altele: de o parte sînt substanțele cugetătoare, de alta substanțele întinse, de o parte spiritele, de alta corpurile. Între aceste două categorii nu există comunicație. Tocmai din acest dualism însă, și tocmai din cauza exagerărilor lui, iese din nou monismul, sub forma monismului panteist al lui Spinoza, pe de o parte, și a monismului dinamic al lui Leibniz, pe de alta.

În sfîrșit, filosofia contemporană începe și ea cu dualismul, însă cu o formă nouă a lui, cu așa-numitul dualism epistemologic. După Kant există două lumi diferite: lumea lucrurilor în sine și lumea fenomenelor; numai că, cea dintîi din aceste două lumi nu o cunoaștem și nu o vom putea cunoaște niciodată, așa încît nu avem dreptul să afirmăm despre ea decît numai că există. Dar în lumea fenomenelor, pe care o cunoaștem, corpurile materiale și spiritele imateriale nu sînt decît aparențe deosebite pentru simțurile noastre, pentru simțul extern și cel intern, ale lucrurilor în sine. Așa încît, după Kant, aceste două categorii de fenomene, cele materiale și cele spirituale, nu se pot reduce unele la altele, cum încearcă monismul materialist și spiritualist.

Cu toată critica lui Kant, după el monismul apare din nou, fie sub o formă nouă, ca monism idealist, fie sub formele clasice, sub forma spiritualismului și a materialismului.

Nu cred că este nevoie să intru în caracterizarea oricît de sumară a acestor direcții ale cugetării filosofice contemporane, fiindcă am trece peste scopul acestei prelegeri. Acest scop era numai să vă arate ce este problema ontologică, pornind în mod inductiv de la diferitele ei soluții, de la soluțiile populare, de la cele religioase și de la cele filosofice. Din soluțiile pe care le-am caracterizat pînă acum, ați putut vedea că problema ontologică

este problema care cercetează natura existenței în genere, pentru ca să ne spună în cele din urmă ce este lumea în mijlocul căreia trăim.

Această problemă o vom studia în cursul de anul acesta. Și anume, aspectul ei filosofic îl vom studia la seminar, iar la curs vom studia contribuțiile pe care le aduc științele pozitive la dezlegarea ei. Aceste contribuții se grupează în jurul câtorva probleme speciale, care sînt: problema originii vieții, problema morții naturale, problema constituției materiei vii și, în sfîrșit, problema constituției materiei moarte. De primele trei din aceste probleme se ocupă mai ales biologia, de cea din urmă se ocupă mai ales fizica și chimia.

## CONSTANTIN ANTONIADE

(1880—1954)

Raționalist; a promovat teza cunoașterii lumii înconjurătoare, de pe poziții pozitiviste.

Prin opera și concepția sa filosofică a susținut unitatea și continuitatea cunoașterii, determinată de existența „unui obiect distinct de actul cugetării”. Semnificativ pentru el apare *coexistența*, în actul cunoașterii, dintre subiect și obiect. O asemenea teză îi permite să pătrundă și să analizeze, la toate nivelurile cunoașterii, raporturile care se creează, în câmpul cugetării filosofice, între cel ce cunoaște și ceea ce este cunoscut.

Pentru Antoniadă, istoria filosofiei se prezintă ca o luptă continuă între idealism și realism. Fără a da dreptate în mod absolut uneia sau alteia, el se situează, oarecum, pe pozițiile cartesianismului, subliniind rolul activ, constructor al subiectului.

Gîndirea sa filosofică este de orientare evoluționist-positivistă. Avînd drept de cetate în filosofia și știința românească, o astfel de orientare, încă de la Conta și Maiorescu, este continuată și promovată și de Antoniadă, mai ales prin ideea dezvoltării în spirală, „mersul spiraloid al progresului”.

Lucrările sale de filosofie sînt: *Iluziunea realistă* (1907); *Thomas Carlyle* (1909); *Filosofia lui Bergson* (1910); *Imperialismul culturii germane* (1915) etc.

Textul selectat reprezintă partea a III-a a lucrării *Iluziunea realistă. Încercare de critică filosofică*, 1907, p. 131—175.

## [PROBLEMA REALULUI PENTRU SIMȚUL COMUN]

### NATURA FAPTELOR DE CONȘTIINȚĂ

În cercetarea asupra felului cum se pune problema realului pentru simțul comun, pentru cugetarea științifică și pentru speculațiunea filosofică, am găsit că fiecare din aceste puncte de privire a realității aduce cu sine afirmarea unei existențe în sine, independente de cunoștință, unei existențe incondiționate. Când însă activitatea spirituală caută să prindă mai de aproape această existență incondiționată, cade în contradicțiuni irezolubile și incondiționatul îi apare ca un fantom inconsistent. Pozițiunea simțului comun, care afirmă ca incondiționate lucrurile experienței sensibile, lumea calitativă a simțurilor, este lipsită de contradicții și foarte consecventă cu sine însăși, dar este o pozițiune înainte de orice reflexiune. Imediat ce intervine reflexiunea asupra datelor experienței sensibile, pozițiunea trebuie părăsită, căci pe de o parte tot ce e calitate este recunoscut ca element psihic, iar pe de alta multiplicitatea substanțelor calitative e recunoscută ca imposibilă, o dată ce relațiunile dintre lucrurile ce păreau incondiționate se descoperă din ce în ce mai numeroase. Știința asupra naturii postulează și ea la rîndul său un incondiționat, forță, materie, energie și-i dă o determinare oarecare, însă aceasta nu o face decît ca punct de plecare, ca o ipoteză metodologică, deoarece adevăratul ei țel este nu să determine ce este existența incondiționată, ci să prindă relațiunile dintre fenomene, să formuleze legile lor, pentru ca astfel să facă prevederea posibilă, și să le ia în deplina ei stăpînire. Dacă dă oarecare determinări mai amănunțite asupra constituției întime a realității pe care o prezintă ca fundamentală, este însă nevoită să le recunoască caracterul ipotetic de pure construcțiuni mentale ajutoare pentru prinderea singurei realități care-i este accesibilă, aceea a fenomenelor și a legilor. Așa că realitatea întreagă se strămută, pentru știință, de la substanța postulată la fenomene și legi. Începînd cu postularea incondiționatului, știința formată

este nevoită să renunțe la dinsul, convinsă fiind că orice determinare e neadecvată cu natura lui. Speculațiunea filosofică, pornind de la conștiința că adevărata realitate a lucrurilor este deosebită de cea cunoscută nouă, că între existența reală și profundă și lumea aparențelor fenomenale este o prăpastie, încearcă întâi o determinare pozitivă a acestei existențe înconștate; însă cum încercările de asemenea determinări pe calea dogmatică nu sînt decît un șir de neizbînde, filosofia nu renunță la acea existență, dar îi dă o determinare negativă, o recunoaște incognoscibilă. Subterfugiul însă nu mintuie de contraziceri: substanța, lucrul în sine, noumenul, sau oricum l-am numi, nu poate fi valabil cugetat nici ca cognoscibil nici ca incognoscibil.

Ceea ce constatăm dar din toată expunerea de pînă acum este, întâi, că la cîteștrele trepte de cugetare: simț comun, știință, filosofie, găsim afirmarea unei existențe înconștate a lucrurilor; al doilea neizbînda de a determina ce este această existență înconștată. Pe de o parte o necesitate internă ne conștrînge să postulăm pretutindeni un absolut, iar pe de alta reflexiunea ne arată că nu putem cunoaște nimic ca atare. Care să fie explicarea acestei contradicții și, mai întâi, în ce domeniu trebuie să o căutăm? Desigur în mecanismul intim al cunoștinței noastre, în natura și felul de a funcționa al spiritului. Cunoștința noastră este pentru noi primul datum sigur: există cunoștința, există cugetare. Această certitudine este imediată și trebuie să fie, ca un adevărat imediat sigur, punctul de plecare pentru a ajunge la adevărurile imediate. Descartes a enunțat cu precizie și energie acest punct de plecare al oricărei filosofii, că conștiința sau cugetarea este pentru ea însăși imediat sigură. Cogito ergo sum; *cuget deci există cugetare*. \* Tot ceea ce se găsește în conștiință, ca fapt de conștiință, este imediat sigur ca atare.

---

\* Aceasta este adevărata inferență; din actul cugetării nu rezultă decît existența cugetării. Descartes, deși pune bine principiul, trage însă concluzia că *sum* ar fi egal cu „sînt substanță cugetătoare”, ceea ce nu rezultă deloc din existența cugetării.



Filosofia, dacă vrea să ajungă la adevăruri sigure, trebuie să pornească de la certitudinea imediată. Se vede dar că cercetarea naturii cunoștinței și a afirmărilor ei imediate trebuie să primeze în filosofie asupra tuturor celorlalte: teoria cunoștinței este temelia oricărui edificiu filosofic. Pentru a ne lămuri problema care ne ocupă, natura și valoarea afirmării unei existențe înconștientă a lucrurilor, va trebui să întreprindem o cercetare în domeniul cunoștinței.

Conținutul vieții noastre de conștiință ni se prezintă ca imediat sigur în ceea ce privește existența sa. Acest conținut este un flux continuu, o succesiune de stări, de fapte de conștiință. Ca să ne dăm seama de mecanismul vieții conștiente și de rostul unora din afirmările ei care ne preocupă, trebuie să cercetăm mai de aproape natura acestor fapte de conștiință. Psihologia le clasifică în trei grupe, fapte de cunoștință, fapte de afectivitate și fapte de voință. *Cunoștința, afectivitatea și voința* departe de a constitui, cum credea o psihologie astăzi învechită, trei facultăți distincte și separate unele de altele, ca trei entități, nu sînt decît cele trei fețe, cele trei caracteristici ale unei realități unice, viața de conștiință, viața psihică. Faptele psihice nu sînt obiecte, ca obiectele lumii externe, ci procesuri, evenimente în timp, care apar și se succed fără ca să semene într-un moment cu ceea ce erau în momentul anterior, deci cu o valoare de actualitate. În această devenire continuă, cele trei caracteristici nu sînt izolate, ci într-o strînsă legătură. Ele nu derivă unele dintr-altele, cum au crezut și cred încă unii psihologi; sînt ireductibile. Sentimentul și voința nu derivă și nu se pot explica, după cum vrea direcția intelectualistă din psihologie, numai prin cunoștință și elementele ei, căci sînt proprietăți ireductibile ale aceluiași fapt. Dacă ar fi să recunoaștem vreo preponderență uneia din cele trei fețe ale vieții psihice, desigur că ar trebui să o dăm nu cunoștinței, ci voinței. Intelectualismul care consideră toate procesurile psihice ca derivate din elemente de cunoștință, din combinarea și lupta lor, pe lîngă că nu recunoaște caracterul fundamental al vieții afective și active, dă și o greșită caracterizare întregii vieți psihice, pe care o prezintă ca pe o sumă de obiecte persistente, ca pe o totalitate

de atomi psihici, nu ca o continuă devenire în timp. Direcțiunea voluntaristă, opusă intelectualismului, pe care tinde să-l înlocuiască din ce în ce în psihologie, nu consideră întreaga viață psihică ca derivată din voință, căci consideră reprezentările, afectele, tendințele constituind prin strinsa lor legătură experiența psihologică, ci numai procesurile de voință ca cele mai caracteristice. De fapt, nu există reprezentare care să nu fie însoțită de afecte și tendințe de o intensitate oarecare, precum nu există afecte și volițiuni care să nu aibă vreun conținut reprezentativ. Însă, dindu-ne seamă de spontaneitatea vieții noastre psihice, de faptul că conștiința este o activitate unificatoare, o activitate de sinteză, nu o pură pasivitate cum a crezut o filosofie perimată, ni se învederează numaidecît ce caracteristic e elementul activ, volitiv pentru această viață psihică. Afară de aceasta, este un fapt cert că atențiunea este un moment integrant al oricărui proces de conștiință: pentru ca un fapt de conștiință să ne apară, e nevoie de un grad oarecare de atențiune, de efortare internă; și atențiunea are un caracter volitiv accentuat nu numai în stările ei complexe, dar și în cele mai simple. Dacă însă voința exprimă caracterul fundamental al vieții psihice, nu trebuie însă să pierdem din vedere că elementul cognoscitiv, senzațiunea, imaginea, elemente simple, sînt totdeauna la începutul oricărui proces psihic și că totdeauna un element de cunoștință pune în mișcare întreaga viață sufletească<sup>1</sup>.

După aceste generalități, să examinăm mai de aproape faptul de conștiință. Am văzut că viața psihică e un flux, o devenire continuă, în care fiecare moment are o valoare de actualitate prin ceea ce-l precedă și ceea ce-i succedă; fapte psihice izolate, ca corpurile experienței externe, nu există. De aceea, cînd vorbim despre faptul psihic, îl luăm prin abstracție, desprinzindu-l din ceea ce constituie viața lui caracteristică. Analizînd faptul de conștiință, luat printr-o abstracție ca izolat, putem descoperi

---

<sup>1</sup> Cf. Wundt, *Grundriss der Psychologie*, p. 17 și 24 sq.; Villa, *La Psicologia contemporanea* (Torino, 1899), cap. V și VI, p. 441 sq. și 519 sg.; Höffding, *Esquisse d'une Psychologie fondée sur l'expérience*, p. 62 sq. și 406.

lesne într-însul două elemente, elemente într-o strînsă legătură, constituind o realitate unică, în așa chip încît ar putea mai corect să fie privite ca două aspecte ale aceleiași realități: un conținut și un act. Așa într-o senzațiune pe care o avem distingem un conținut care ni se înfățișează și un act prin care cunoaștem acel conținut, îl simțim, îl avem prezent în conștiință. Ceea ce este comun tuturor senzațiunilor noastre ceea ce le face să difere de celelalte fapte psihice este ceea ce numim actul lor; ceea ce face însă ca o senzațiune să difere de alta, o senzațiune de văz de una de auz, ori două senzațiuni de culoare între ele, este conținutul lor, ceea ce ele aduc ca deosebit conștiinței, cu un cuvînt obiectul lor. Tot astfel într-o imagine găsim reviviscenta unei senzațiuni sau grup de senzațiuni avute și actul prin care acea reviviscentă se înfăptuiește. Același distincțiune o putem introduce în toate celelalte fapte și complexe de fapte psihice: orice judecată, orice raționament au o materie, un conținut asupra căruia se exercită un act de conștiință; un afect, o dorință, o tendință, o volițiune, un fapt de alegere între mai multe motive de acțiune, au un punct de aplicare, un material asupra căruia se exercită. Dacă am numi cu un termen generic orice act psihic *reprezentare*, fără însă să prejudicăm cituși de puțin asupra chestiunii dacă toată viața psihică e derivată și compusă din elemente de cunoștință numai, cu alte cuvinte fără să îmbrățișăm un intelectualism exclusiv, am putea da numele de *reprezentat* oricărui conținut de conștiință și numele de *reprezentativ* oricărui act de conștiință. Același lucru s-ar putea exprima și prin termenii *subiect* și *obiect*: orice fapt de conștiință conține un subiect și un obiect. Dar acești termeni din cauza îndelungatei lor întrebuințări în metafizică pot da naștere la înțelegeri greșite; așa termenul de subiect ne duce involuntar la cugetarea unei substanțe, ori în cazul cel mai bun la întregimea conștiinței noastre, la *eul* cugetător; iar termenul de obiect la cugetarea unei lumi exterioare, obiective, opuse lumii subiective a cugetării noastre, la cugetarea unui *non-eu*. Nu aceasta este întrebuințarea pe care ar avea-o acești termeni în distincțiunea pe care o facem noi: distincțiunea între act și conținut, ori reprezentativ și reprezentat,

ori subiect și obiect, nu este tot una cu distincțiunea între eu și un non-eu, între un subiect cunoscător și o lume materială. Distincțiunea pe care o facem aici nu presupune nimic despre exterioritatea ori existența independentă a lumii obiective, ori despre unitatea eului nostru, ci este numai o distincțiune immanentă conștiinței noastre, care nu presupune altceva decât existența faptelor de conștiință, cu un singur termen existența reprezentării. Cei doi termeni, act-conținut, reprezentativ-reprezentat sînt corelativi înăuntrul aceleiași realități, faptul de conștiință, reprezentarea, și nu sînt luați, cum nici nu pot de altfel fi luați în mod valabil, distincți și separați unul de altul, căci se implică în mod reciproc. Ideea de *eu* și de *materie* sînt idei mai tîrzii și cu necesitate rezultatul unei elaborări mentale mai complicate. În ideea de eu, de personalitate, intră o samă de elemente pe care psihologia experimentală a căutat să le determine; tot așa în ideea de materie. În distincțiunea noastră nu se opune deci de o parte un spirit și de alta o materie, căci teoria cunoștinței nu le poate postula ca existente; aceasta nu se poate funda pe presupuneri metafizice și nu poate porni de la altceva decât de la certitudinea existenței cunoștinței. Distincțiunea noastră o găsim și o recunoaștem în chiar stările pe care le numim prin excelență interne: plăcere, durere, afecte, voință; aci nu poate fi vorba nicidecum de un eu și un non-eu, căci toate aceste stări sînt atribuite eului, ceea ce exclude orice considerare a unui non-eu în înțelesul metafizic. Este dar o distincțiune logică, căreia îi corespunde însă o realitate psihologică, distincțiunea unei forme — ca să întrebuițez un termen consacrat — de o materie, unui act de conținutul pe care-l înfăptuiește. Actele tuturor conținutelor noastre psihice, reprezentativul, ori forma, coincid în viața noastră psihică cu ceea ce se numește în genere conștiință, care este coextensivă cu toată această viață și fără de care nu se poate concepe nimic existînd psihologic; iar conținutele cu tot ce apare ca cuprins sub forma conștiinței, cu materia vie care formează fluxul vieții noastre psihice.

Am notat că în unitatea faptului de conștiință ambele lui elemente sînt strîns unite și corelative și că în nici un caz nu le

putem privi ca entităţi de-sine-stătătoare. Acest caracter apare pentru cugetarea reflectind asupra cunoaştinţei, însă pentru viaţa spontană a faptului de conştiinţă, acesta apare sieşi cu un caracter distinctiv foarte important, pe care nu toţi cei ce au cercetat natura vieţii psihice l-au zărit, şi dacă l-au zărit unii, i-au dat tot felul de explicaţii, pe cînd în realitate nu era nevoie decît să se constate adevărata lui natură. Acest caracter este că în unitatea faptului psihic conţinutul se prezintă ca distinct de actul de conştiinţă, ca fiind semnul unei realităţi distincte de aceasta, realitate care diferă după diferitele grupe de fapte psihice. Această enunţare abstractă este însă cam obscură: de aceea o vom lămurii cu cîteva exemple concrete. .

Am o senzaţiune oarecare, o culoare, albastru de ex. În acest foarte simplu fapt de conştiinţă, atît de simplu încît nu se prezintă mai niciodată în asemenea puritate, constat un conţinut prezent, culoarea de albastru, care apare în conştiinţă; însă acest conţinut apare pentru actul care-l înfăptuieşte ca distinct de dînsul, căci aduce o afirmare pe care nu o atribuie conştiinţei şi pe care conştiinţa, adică actul, o recunoaşte distinctă de sine. Conţinutul senzaţiunii de albastru nu apare ca un moment integrant al procesului psihic, ci ca ceva distinct de dînsul, ca ceva adus, care nu era cu necesitate cuprins în actul de conştiinţă. Acelasi lucru pentru toate senzaţiunile. Pentru că însă senzaţiunea este un element psihic atît de simplu încît nu poate fi luat separat decît prin abstracţiunea celorlalte elemente cu care e mai totdeauna asociat, lucrul nu este încă destul de clar. Să luăm dar un fapt de conştiinţă mai complex, o percepţiune, care este un tot de senzaţiuni încercate mai înainte. Percep o foaie de hîrtie albă; conţinutul stării de conştiinţă e compus din cîteva senzaţiuni prezente şi cîteva imagini care sînt senzaţiuni posibile, însă acest conţinut se prezintă faţă de actul de conştiinţă care-l percepe ca distinct de el. (Trebuie să lămurim că aci nu este încă vorba cituşi de puţin de foaia de hîrtie ca existenţă obiectivă, ca un corp în afară de noi; distincţiunea asupra căreia insistăm este cu totul ideală, făcută înăuntrul stării psihice pe care o avem.) Afirmarea adusă de conţinut nu este relativă la însăşi starea de

conștiință, ci la ceva distinct de ea. Foaia de hîrtie este albă, este întinsă, are o figură, dă anume impresiuni tactile, dar conștiința noastră despre foaia de hîrtie nu are nici unul din aceste caractere; toate acestea sînt afirmate despre ceva distinct de conștiință, de reprezentare ca act. Reprezentarea *nu este* dar nimic din ceea ce ea reprezintă; ea afirmă tot ceea ce conține nu despre sine ci ca o existență în afară de sine.

Natura aceasta a reprezentării de a afirma un conținut distinct și străin de sine este și mai evidentă în conștiința pe care o avem despre trecut, în amintire. Conștiința trecutului este ceva prezent pentru noi; conținutul însă al reprezentării unei stări trecute nu este afirmat ca ceea ce este, adică o stare prezentă, ci o stare trecută. Este indiferent modul cum ajungem să avem o cunoștință despre trecut; ceea ce ne interesează deocamdată este constatarea că conținutul reprezentării se prezintă ca altfel decît ceea ce este, ca distinct de actul în care apare. Îmi amintesc niște locuri pe care le-am văzut astă-vară; imaginile care constituiesc conținutul stării mele de conștiință nu mi se prezintă ca ceea ce sînt, ca imagini, fapte mentale, ci ca însuși locurile văzute; faptul real al prezenței lor actuale în conștiință dispare, iar actul de conștiință afirmă ceva cu totul deosebit de conținutul actual. Aceasta nu ni se dă drept ceea ce este, ci ca ceva cu totul deosebit, căci ceea ce este actual ni se înfățișează ca trecut<sup>2</sup>.

În cunoștința pe care o avem despre lumea externă este clar că întregul conținut al stărilor noastre, deși fapt intern și în insolubilă (de drept) unitate cu actul de conștiință în care apare, se prezintă ca distinct de acest act și conține o afirmare nu despre acest act ori despre faptul de conștiință în întregimea lui, ci despre ceva distinct de orică reprezentare. Într-o formulă mai concisă<sup>2</sup> se poate zice că reprezentarea poartă obiectul ei în sine însăși, în chip ideal, însă obiectul se afirmă ca real, ca distinct de ea. Pentru percepțiunile externe, legea distincțiunii unui act de un conținut se prezintă ca afirmarea unei lumi de corpuri, distinctă

<sup>2</sup> V. pentru cunoașterea trecutului: Spir, *Pensée et Réalité*, trad. Penjon, p. 26, precum și tot capitolul „Nature de l'Idée“.

de conștiință, ca afirmarea unei exteriorități. Conținutul acestor stări ni se înfățișează dar cu totul distinct de ceea ce este de drept. În realitate acest conținut nu este proiectat în afară, ci se reflectează în actul de conștiință ca exterior lui.

Dacă este așa pentru percepțiunile a ceea ce numim o lume obiectivă, nu este însă imediat clar că găsim aceeași formă dublă a unui act și conținut distinct de sine în cunoașterea stărilor noastre pe care le numim interne, în lumea afectivă și volitivă. Afect pur și voință pură, fără nici un conținut reprezentativ, adică de elemente de cunoaștere, nu există și nici nu se poate concepe, prin urmare forma dublă a actului și conținutului o vom găsi și aci. Distincțiunea acelor două elemente ale faptului psihic nu însemnează altceva decât că conștiința este coextensivă cu tot conținutul vieții noastre psihice; cu alte cuvinte că un înconștient, în înțelesul psihologic este inadmisibil. Dacă am admite că stările noastre pe care le numim interne prin excelență nu se supun formei generale a vieții psihice, ar fi să admitem că stările acestea ar putea fi cu totul înconștiente; dar a fi înconștient însemnează a nu exista deloc pentru noi. Trebuie dar să admitem că și în stările în care predomină afectul și voința putem distinge actul de conținut. Însă și aci conținutul se prezintă cu același caracter de a fi cu totul distinct și separat de act? Desigur că nu se prezintă cu caracterul pe care l-am găsit specific în percepțiunile numite externe, în reprezentarea lumii obiective, în care conținutul apare ca corpuri în spațiu; aci sîntem menținuți în interioritatea noastră, însă unitatea faptului psihic tot este spartă și conținutul, deși de drept formînd un singur lucru cu actul său, apare totuși ca distinct de acesta, ca o afirmare străină lui.

O confuzie poate proveni din aceea că atribuim acele stări eului nostru, subiectivității, cu care se confundă. Le atribuim, este adevărat, dar ceea ce noi numim *actul* nu coincide cu *eul* ori subiectivitatea, care sînt concepte tirzii, formațiuni psihice complexe în urma unei lungi elaborațiuni de materiale. Însă pentru *act*, așa cum l-am considerat noi, conținutul este distinct; deși de drept formează împreună o unitate, totuși nu *apar* ca

ceva unic. Dacă această unitate ar fi cunoscută imediat ca atare în stările noastre de afectivitate și activitate, conținuturile lor ar apărea ca ceea ce sînt și atunci nu s-ar mai face localizările sentimentelor noastre de plăcere și durere în anume organe, și nici acțiunile noastre nu ne-ar mai apărea ca externe. În aceste cazuri proiectarea conținutului nu este atît de întinsă ca în cazul percepțiilor externe, însă conștiința tot cunoaște conținutul ca altfel decît ceea ce el este în unitatea faptului psihic. Cele mai caracteristice proiectări de acest fel sînt acelea din cunoscutele iluziuni ale amputaților, în care durerea este cunoscută și localizată într-un membru care nu mai există.

După aceste lămuriri să revenim la unitatea faptului de conștiință și să vedem ce însemnare are elementul pe care l-am numit *act*. Acest act reprezintă ceea ce se numește *conștiința*, pe care psihologia o recunoaște ca coextensivul întregii vieți psihice. Departe de a fi o facultate aparte, cum pretindea vechea psihologie, conștiința nu este decît forma oricărei vieți psihice. Pentru că orice conținut trebuie să fie însoțit de un act (cele două elemente sînt inseparabile, căci numai împreună constituiesc o realitate) un conținut psihic fără un act și un act fără un conținut sînt abstracțiuni fără nici un sens, și cum în act recunoaștem conștiința, toată viața noastră psihică e conștientă.

Acest fel de a privi realitatea psihică taie și problema mult dezbătută în filosofie și psihologie a inconștientului. Viața psihică inconștientă nu poate să existe: psihic și inconștient sînt termeni contradictorii; a zice viață psihică inconștientă este a zice conștiință inconștientă. Lăsînd la o parte doctrinele metafizice care puneau inconștientul ca expresia realității celei mai profunde, a fost în psihologie o concepție a vieții psihice destul de răspîdită care, din anume motive filosofice, ori dintr-o regretabilă confuziune a punctului de vedere fiziologic cu cel psihologic, admitea o viață inconștientă sau subconștientă a sufletului, fără să-și dea seama de contradicția în termenii întrebuițați. Așa se vorbea de raționament inconștient, sentiment inconștient, voință inconștientă.



În psihologia mai nouă, această concepțiune a început să dispară din ce în ce mai mult. Admiterea acelui punct de vedere ducea la o concepție a conștiinței pe care nu o putem admite, aceea după care conștiința este un fenomen supra-adăugit, un epifenomen, cum se exprimă unii psihologi englezi. Această concepție mai era în strînsă legătură cu vederea materialistă după care esențialul în faptele psihice îl constituiesc procesurile fiziologice, vedere în care era o confuziune a punctului de privire al fiziologiei, care este o știință a naturii, cu punctul de privire al psihologiei. Faptul psihologic, pentru a fi priceput și definit, nu are nimic de a face, în realitatea lui, cu faptele fiziologice. După chipul nostru de a privi viața psihică, nu putem vedea în conștiință un epifenomen, un fenomen supra-adăugit altuia tot o genere diferit de el, o dată ce definim conștiința ca o parte constitutivă a unui fenomen unic și întreg, care nu poate exista numai cu una din fețele sale, și înăuntrul căruia conștiința este actul care aduce la existență un conținut oarecare. Dar mai presus de toate eroarea psihologiei care admitea o viață psihică inconștientă provenea din greșita interpretare intelectualistă a faptelor psihice, nu ca un proces și o devenire psihică în timp, ci ca niște obiecte, ca ceva fix și permanent. Dacă reprezentarea, atomul psihic, era ca un obiect, ca o unitate, nu se putea pricepe ce devine cînd dispăre din conștiință; trebuia desigur să se coboare sub „pragul” conștiinței și acolo să aibă o viață inconștientă, o viață psihică latentă, gata de a reapărea la prima chemare, ca un fapt identic cu ce a fost înainte la lumina conștiinței. Această concepție intelectualistă dispăre cînd privim viața psihică nu ca o colecție de obiecte fixe, de atomi psihici, ci ca un flux, ca o schimbare continuă de procesuri, reprezentări, sentimente, amintiri, impulsuri, volițiuni, în care fiecîare moment este adus de altele și urmat de altele, în combinațiuni și complexuri totdeauna noi, așa că un fapt nu mai apare niciodată așa cum a fost, ci cu o valoare *actuală*, schimbătoare după momentul psihic în care apare.

Am notat în treacăt caracterul sub care ni se prezintă în operațiunea psihică a percepțiunii legea după care conținutul se înfățișează ca distinct și separat de actul cu care e de drept în strînsă legătură, în unitatea faptului de conștiință, anume că conținutul percepțiunilor ni se prezintă ca o lume de corpuri. Prin aceasta am atins una din problemele cardinale ale filosofiei, aceea a percepțiunii unei lumi exterioare, problemă nu numai psihologică, dar mai cu seamă gnoseologică și metafizică. De felul cum se rezolvă problema percepțiunii, de ideea pe care și-o face un sistem de cugetare despre realitatea lumii obiective, depinde întreaga sa atitudine filosofică; așa că una din liniile principale de demarcare a filosofilor trece tocmai prin teoriile lor despre percepțiune. Problema este în prima linie psihologică, dar psihologia cu propriile-i mijloace de știință experimentală nu este în stare să-i dea o soluțiune completă, așa că rezolvarea ei trebuie căutată în teoria cunoștinței, și o dată găsită într-un fel sau altul, are să fie decisivă pentru atitudinea metafizică ce trebuie să se ia în urmă. Principiile puse în capitolul precedent ne vor ajuta să luăm o pozițiune față de această problemă.

Nu cunoaștem decît senzațiunile noastre; tot ceea ce cunoaștem ca corpuri constituind lumea exterioară, inclusiv corpul nostru, nu e decît propriile noastre senzațiuni. Un corp nu este altceva decît un grup de senzațiuni actuale la care se asociază imagini de senzațiuni trecute. Acest adevăr că numai senzațiunile noastre constituiesc ceea ce numim corpurile externe este un adevăr filosofic elementar, pe care Schopenhauer îl pune sub formula incisivă „lumea e reprezentarea mea“ la începutul oricărei speculațiuni filosofice. Lucrul acesta este așa de evident pentru conștiința filosofică, încît orice demonstrare este aproape de prisos. În afară de demonstrațiile filosofice ce i se pot da, i se poate da și o demonstrare experimentală foarte clară prin prezentarea a două ordine de fapte științific dovedite.

Întîi, toată fiziologia sistemului nervos, urmărind procesul prin care căpătăm reprezentarea lumii externe, găsește între

aceasta și actul final care se produce în creier o serie de termeni intermediari, care fac ca rezultatul întregului proces să fie cu totul diferit și incomensurabil cu ceea ce se admite drept cauză a lui. Mai ales legea de specificitate a nervilor, după care fiecare grup de nervi nu poate să interpreteze decât în anume fel orice excitație, un excitant unic, electricitatea de ex., producând prin nervii vizuali impresiuni vizuale, prin cei auditivi impresiuni auditive etc., este decisivă pentru a învedera că nu cunoaștem decât senzațiunile noastre și că ceea ce numim corpuri externe nu ne sînt decât pe această cale cunoscute<sup>3</sup>.

Al doilea grup de fapte sînt iluziunile simțurilor, halucinațiunile, visele. În aceste stări percepem corpuri externe, care în momentul percepțiunii ne apar cu aceeași claritate ca și în stările normale și de veghe și căroră le acordăm aceeași credință de existență independentă. Aceste fapte, dovedesc că ceea ce luăm drept corpuri sînt senzațiunile și percepțele noastre. Acest adevăr psihologic atît de simplu a fost de multe ori greșit interpretat și de aci au rezultat cele mai mari rătăcirii filosofice.

Cu toate că nu cunoaștem decât senzațiunile noastre, acestea ne apar ca obiecte, ca corpuri într-o lume exterioară, cu totul deosebită de lumea internă a conștiinței noastre. Aceste corpuri ne apar nu numai ca distincte de noi, dar avînd o existență de-sine-stătătoare, necondiționată de nici o cunoștință. Pentru conștiința spontană a simțului comun fiecare obiect este independent de subiect și de toate celelalte obiecte; „corpurile în ceea ce privește conceptul lor sînt înconșionate<sup>4</sup>”. Condiționarea reciprocă a corpurilor între ele și apoi cu conștiința noastră nu este un datum

---

<sup>3</sup> Doctrina energiei specifice nu mai este admisă de fiziologia de astăzi sub această formă, care datează de la Johannes Müller. Energia specifică nu mai e atribuită nervilor, ci organelor periferice și conexiunilor centrale în cortexul cerebral; nervii ar fi indiferenți pentru transmisiunea excitațiilor. Cf. Baldwin, *Dictionary of Philosophy und Psychology*, art. *Specific energy of nerves*, vol. II, Wundt, *Grundriss der Psychologie*, și *Grundzüge der phys. Psychologie*, vol. I, p. 285 și 325—332 (ed. IV).

<sup>4</sup> Cf. A. Spir, *Pensée et Réalité* (Denken und Wirklichkeit) trad. franc Penjon, p. 88.

imediat al conștiinței, ci rezultatul unei reflexiuni mai târzii. Pe noi însă ne preocupă ceea ce găsim în conștiință ca date imediate, spontanee și acestora trebuie să le dăm explicarea. Independența corpurilor de subiectul cunoscător este evidentă nu numai pentru cei ce nu reflectă, dar și pentru mulți din cei ce reflectă. Un corp ca să existe — majoritatea oamenilor e convinsă de acest lucru — nu are nevoie pentru aceasta ca să fie perceput de vreo ființă cunoscătoare. Lumea aceasta, cu pământul, cu planetele, stelele și căile ei lactee, a existat înainte ca să apară vreo conștiință care să o cunoască, și este în credința tuturor că va continua să existe după ce se va stinge ultima licărire de conștiință. În ideea noastră spontană despre corpuri, relațiunile dintre ele nu sînt cu necesitate implicate; reflexiunea de mai târziu descoperă aceste relațiuni, care nu sînt constitutive ale conceptului nostru despre corp. Corpurile dar, în ce privește conceptul lor, sînt pentru cunoștința spontană niște incondiționate.

«Expresiunea și garanția independenței corpurilor unele de altele, în privința conceptului lor, este spațiul care le separă unele de altele. Experiența ne arată, ce e dreptul, lucrurile în spațiu ca legate unele de altele prin aceleași legi; dar această legătură este atît de departe de a aparține cu necesitate esenței și conceptului lor, încît pare mai mult în contradicție cu ele. Tocmai sentimentul acestei condiții a făcut pe mulți gînditori de odinioară să nu voiască a admite cu nici un preț vreo *actio in distans*. Astăzi cînd experiența ne-a familiarizat cu această acțiune, trebuie, cum observă Lange în *Istoria materialismului* o reflexiune deosebită pentru a simți absurditatea presupunerii că pământul își schimbă mișcarea cînd un alt corp ceresc își schimbă locul în spațiu, fără nici o legătură materială între aceste două corpuri pentru a produce această reacțiune. Și de fapt, ceea ce e separat în spațiu este absolut separat. Existența unui lucru într-un loc al spațiului nu implică existența unui alt lucru într-alt loc. Putem prea bine să suprimăm în gînd toate celelalte lucruri și să privim ca existînd numai lucrul care este înaintea

noastră. Această presupunere nu conține desigur nici contradicție, nici imposibilitate <sup>5</sup>».

Conținutul unora din reprezentările noastre se prezintă conștiinței ca o lume de corpuri distincte, incondiționate: acesta este faptul pe care-l constatăm. Percepțiunile noastre sînt fapte mentale, însă pentru conștiința spontană nu apar cu acest caracter, ci ca o lume de corpuri. Conținutul acestor fapte psihice în loc să ne apară dar ca ceea ce este și ceea ce este recunoscut de reflexiunea filosofică, adică un datum mental, corelatul unui act de conștiință înăuntrul unei realități unice, ne apare de-a dreptul ca însuși corpul extern. Dualitatea corp extern-conținut al reprezentării (stare interioară) nu apare decît mai tîrziu și nu este decît o distincțiune științifică; la începutul vieții conștiente corpul extern și senzațiunea nu sînt decît unul și același lucru; conținutul percepțiunii este însuși corpul; deosebirea ce se face între amîndouă este arbitrară, căci un corp distinct de impresia noastră nu cunoaștem niciodată; și cu toate acestea afirmăm existența corpurilor.

În studiul percepțiunii se pune dar cu necesitate problema cunoștinței corpurilor din lumea externă. Percepțiunea noastră afirmă ceva mai mult decît ea însăși, afirmă o lume exterioară. Cum este posibil ca niște fapte psihice să ne apară cu acest caracter? O teorie completă a percepțiunii trebuie să răspundă cum se face că conținutul reprezentărilor noastre este proiectat în afară, cum senzațiunile noastre din fapte interne ce sînt ni se înfățișează ca corpuri externe. Propriu-zis aceasta nu mai este o chestiune de psihologie, ci de un ordin superior. Psihologia studiază fenomenul percepțiunii în realitatea lui psihologică, ca act mental, și conform unei tendințe uneori și ca fapt fiziologic alături de cel mental. Pentru conștiință, percepțiunea este un fapt simplu, direct și imediat; pentru psihologia experimentală nu este însă nici simplu, nici direct, nici imediat. Această știință analizează faptul complex al percepțiunii în elementele psihice

---

<sup>5</sup> Spir, op. cit., pag. 90.

simple care-l compun, arată activitățile spirituale superioare care intervin în acest proces, însă nu este în stare să ne lămurească de ce toate acele operațiuni mentale ne apar nu ceea ce sînt, ci ca corpuri în spațiu.

Herbert Spencer în *Principiile de Psihologie* consacră nouă lungi capitole din „Analiza specială” studiului amănunțit al percepțiunii, pe care o arată ca o interpretare, o inferență, o construcțiune, un proces de clasificățiune organică, însă nu dă nici o explicare caracterului fundamental al percepțiunii, care aduce cunoașterea unei lumi de corpuri. În faptul percepțiunii nu avem nici o conștiință despre complexele operațiuni care se produc în noi și care sînt constitutive ale acestui fapt, însă de ceea ce avem deplină conștiință este existența lucrurilor în afară de noi. Acest datum fundamental trebuie explicat. Din punctul de vedere al teoriei cunoștinței, această explicare nu se va putea da pe temeiul observațiilor fiziologice, oricît de exacte și de amănunțite ar fi acestea, pentru că observațiile fiziologice presupun cunoștința lumii corpurilor și așa fiind nu pot servi pentru a explica această cunoștință. Asemenea observații pot fi de cel mai mare folos în fiziologie, pentru a explica pe cale fiziologică procesurile concomitente faptelor psihice, însă pentru teoria cunoștinței nu pot aduce nici cea mai mică lămurire. Deci explicarea trebuie căutată tot pe tărîmul vieții psihice.

Spencer simte acest lucru, dar afară de demonstrarea filosofică din *Primele principii* a necesității unei realități independente, cu ocaziunea studiului percepțiunii nu mai revine și nu atinge decît în treacăt, la percepțiunile de rezistență, chestiunea exteriorității corpurilor. Și explicațiunea la care se oprește este din cele mai slabe.

Într-adevăr au crezut unii psihologi, cu Spencer împreună, că originea cunoașterii unei lumi externe ar fi în percepțiunile tactile și musculare care ne dau ideea de rezistență. Rezistența pe care o întîmpină mișcărilor noastre ne-ar da ideea unui element străin de noi, ar fi începutul unei afirmări a unui real distinct de noi. Aceste senzațiuni de oprire a mișcărilor noastre ar fi

nucleul solid împrejurul căruia se dezvoltă credința noastră în existența unei realități obiective<sup>6</sup>.

Însă această explicare nu poate sta în picioare. Dacă senzațiunile noastre sînt și ne apar de la început ca fapte interne, cum afirmă psihologia experimentală și mulți filosofi, este nejustificată distincțiunea care se face între senzațiunile care ne dau rezistență și celelalte senzațiuni. Toate senzațiunile sînt ca fapte interne pe un picior de egalitate; nici una nu ne spune mai mult decît alta. O asemenea distincțiune între senzațiuni este tot atît de nejustificată ca și distincțiunea făcută odinioară între calitățile primare și cele secundare, distincțiune ștearsă în urmă. Simțurile noastre, cu senzațiunile lor ca fapte interne, oricare din aceste senzațiuni am lua, nu ne pot face să ieșim din interiorul nostru.

Prin urmare, nici senzațiunile de rezistență, nici vreun alt grup de senzațiuni nu ne pot explica cum putem lua conținuturile noastre psihice drept corpuri într-o lume exterioară. Cunoștința unei asemenea lumi nu poate rezulta numai din percepțiunile noastre. Aceasta au văzut-o cei mai mulți psihologi și de aceea înclină să arate cunoștința corpurilor ca fiind obținută prin inducțiune pornind de la datele experienței, adică de la senzațiuni. Cunoștința corpurilor ar fi dar rezultatul unui raționament sau unei serii de raționamente.

Însă contra unor asemenea explicări se poate opune de la început un argument tras din natura operațiunilor pe temeiul căreia se reazimă explicația<sup>7</sup>. Inducțiunea e un raționament de la asemănat la asemănat, care se fundează pe o bază empirică și ajunge la cunoașterea legilor constante ale aparițiunii fenomenelor. O inducțiune, plecînd de la senzațiuni, nu poate să facă altceva decît să prindă relațiunile cauzale dintre ele și nicidecum să ajungă la cauze care sînt lucruri străine de senzațiuni. Inducțiunea nu ajunge decît tot la fenomene și la legi de fenomene și nicidecum la ceva străin de ele. Corpurile pe care le cunoaștem ca atare nu ne sînt date în senzațiuni; prin urmare, prin inducțiuni

---

<sup>6</sup> Höffding, *Esquisse d'une Psychologie*, p. 273.

<sup>7</sup> Cf. Spir, *op. cit.*, p. 96 sq.

pornind de la senzațiuni nu putem constata nici un raport causal între senzațiuni și ceva totuși diferit de ele. Numai o inducțiune, nu poate justifica credința noastră în existența corpurilor.

Hume, cu pătrunderea lui obișnuită, a văzut această imposibilitate: „Se pune întrebarea dacă percepțiunile simțurilor sînt produse de obiecte externe care le seamănă. Cum să rezolvăm această întrebare? Desigur prin experiență, ca orice chestiune de același fel. Dar aci experiența tace și trebuie să tacă. Totdeauna numai percepțiunile sînt prezente spiritului și îi este imposibil să prindă prin experiență legătura lor cu obiectele. Ipoteza unei atari legături nu are deci în sine nici un fundament rațional.” (*Philosophical Essays*). De asemenea și Kant: „Dacă privim obiectele externe ca lucruri în sine, e cu desăvîrșire imposibil să pricepem cum ajungem la cunoașterea realității lor în afară de noi, răzimîndu-ne numai pe ideile care sînt în noi <sup>8</sup>.” (*Critica rațiunii pure*)

Se vede numaidecît că chestiunea are o importanță filosofică generală, de aceea a și fost tratată de toate sistemele filosofice. Un istoric complet al ei ar fi o trecere în revistă a întregii istorii a filosofiei. O clasificare a tuturor teoriilor formulate după asemănările lor s-ar putea face, însă pentru studiul nostru n-ar fi de mare folos <sup>9</sup>.

Deosebirea cea mai mare, aceea care poate face o diviziune grosso modo în două tabere, este aceea dintre sistemele care admit un substratum al realității independent de datele conștiinței noastre, o substanță, un lucru în sine, un noumenon, și sistemele care afirmă că nu există nimic real în afară de datele conștiinței noastre, nimic care să aibă vreun raport cu noi și despre care să putem ține seama. Înăuntrul fiecăreia din aceste vaste grupe am putea introduce tot felul de subdiviziuni și nuanțe, însă cum pe noi nu ne preocupă existența sau neexistența unei lumi reale, ca cea cu care se ocupă sistemele filosofice, ci deocam-

<sup>8</sup> Citate de Spir, op. cit., p. 97.

<sup>9</sup> O asemenea clasificare îngrijită e făcut de Hamilton. V. cap. X din *Filosofia lui Hamilton* de J. St. Mill.



dată numai *cunoștința* unei lumi de corpuri în afară de noi, nu vom intra în amănunte ori în critica acelor mari grupe de sisteme filosofice. Este cert că avem conștiința existenței corpurilor în afară, și ne-am întrebat cum se aplică o asemenea conștiință, dat fiind faptul incontestabil că tot conținutul conștiinței noastre este în conștiință, deci pur fapt mental.

Explicările ce se dau acestui fapt se pot grupa iarăși în două grupe largi: unul al teoriilor după care cunoașterea unei lumi a corpurilor este *imediată*, altul al celor care o explică prezentînd-o ca *mediată*, adică dobîndită din datele percepțiunii cu ajutorul unor operațiuni mentale mai mult sau mai puțin complicate. Nici aci nu vom intra în amănunte, ci vom cerceta în grabă numai cîteva din explicările propuse. Am menționat mai sus în treacăt teoria psihologică a explicării prin sentimentul de rezistență și teoria inducțiunii pornind de la faptele elementare de conștiință; amîndouă fac parte din grupul teoriilor percepțiunii mediate.

Dintre acestea vom cerceta teoriile lui Schopenhauer și Helmholtz și teoria psihologică a lui John Stuart Mill. Noi ne vom opri la o teorie a percepțiunii imediate, care nu seamănă însă cu teoriile care de obicei se adună în acest grup. Așa dintre acestea trebuie să respingem de la început pe acelea după care noi percepem imediat corpurile externe înșile. Aci ne aflăm în fața unui realism naiv care a fost totuși adoptat de unii filosofi. O asemenea teorie susținea școala scoțiană a simțului comun (*common sense*) în frunte cu Reid și Duglad Stewart.

Tot la un percepționism imediat se ralia și William Hamilton <sup>10</sup>.

Nu putem însă admite că noi cunoaștem imediat corpurile; în contra unei asemenea afirmări se ridică rezultatele cele mai sigure ale fiziologiei; obiecte reale externe nu ar putea fi imediat percepute de noi, căci între ele și percepțiunea noastră sînt atîți intermediari care o condiționează. Ceea ce cunoaștem sînt dar nu corpurile, ci senzațiunile noastre pe care le luăm drept corpuri.

---

<sup>10</sup> Cf. Mill, *Examination*, cap. VIII.

Ceea ce este adevărat în aceste teorii este numai constatarea faptului că avem o conștiință imediată a existenței corpurilor; greșeala cea mare este însă confuziunea atât de des făcută între cunoașterea senzațiunilor noastre și cunoașterea corpurilor.

Dintre doctrinele percepțiunii mediate unele susțin că ajungem la cunoașterea unei lumi a corpurilor prin mijlocirea judecății a priori de cauzalitate. Asemenea teorii au susținut Schopenhauer și Helmholtz. E cunoscută simplificarea pe care o aduce Schopenhauer teoriei cunoaștinței kantiene, suprimând deosebirea între sensibilitate și inteligență și recunoscînd o singură facultate, inteligența cu formele ei a priori spațiu, timp, cauzalitate. Cauzalitatea se pune în mișcare chiar cu ocazia datelor sensibile și grație ei proiectăm senzațiunile noastre în afară de noi și le luăm drept corpuri; corpuri independente de senzațiunile noastre nu există; în această privință Schopenhauer se apropie de Berkeley <sup>11</sup>.

Helmholtz explică lucrul cam în felul următor. Observăm în experiență că o parte din senzațiunile noastre atîrnă de voință, iar altele ni se impun cu o necesitate pe care o putem modifica, necesitate care e și mai manifestă în senzațiunile dureroase, căroră nu ne putem sustrage, orice efortări am face; așa că ajungem să recunoaștem în senzațiunile noastre o cauză independentă de voința noastră, deci o cauză externă. Mai recunoaștem apoi că această cauză externă e independentă de momentul percepțiunii, deoarece putem totdeauna, cu mișcări și operațiuni nemerite, să reproducem fiecare din senzațiunile pe care ni le dă.

Dar nu numai atât; dată fiind variația continuă a stărilor noastre psihice și impunîndu-ni-se nevoia de a cugeta o cauză explicativă a acestei continue devenirii a conștiinței, ajungem la ideea unei lumi externe. Așa că din pricina independenței senzațiunilor noastre de voință, pe de o parte, și a continuei lor variațiuni, pe de alta, ajungem la reprezentarea lumii externe.

---

<sup>11</sup> Cf *Împătrita Rădăcină a Principiului de Rațiune suficientă și Lumea ca Voință*, c. I, § 4, din vol. I.

Totul se reazimă deci pe nexul de cauzalitate. Și pentru Helmholtz cauzalitatea nu e un principiu derivat din experiență, ci o condiție a posibilității ei. „Legea de cauzalitate este o lege a cugetării, prealabilă oricărei experiențe. În general, nu putem obține nici un rezultat de experiență, relativ la obiectele naturale, fără ca legea de cauzalitate să nu fie pusă în lucrare în noi; ea nu poate fi deci un rezultat al experiențelor pe care le facem asupra acestor obiecte”<sup>12</sup>.

Acestor teorii li se poate face obiecțiunea că contrazic adevăratul înțeles al principiului de cauzalitate. În adevăr, acest principiu, fie că-l privim ca empiric, fie ca a priori, nu spune altceva decât că o schimbare nu se poate produce fără să nu se fi produs înaintea ei o altă schimbare, cu care e în strînsă legătură și căreia îi urmează după o lege nestrămutată. Conform acestui principiu relațiunea de la cauză la efect se stabilește totdeauna între termeni cunoscuți și duce de la o schimbare la alta, fără să ajungă niciodată la un lucru, la un obiect care să fie tot o genere diferit de la schimbările cunoscute. Sîntem duși să ne reprezentăm, ce e dreptul, cauzele ca niște lucruri, dar asemenea mod de reprezentare nu este corect<sup>13</sup>.

Să admitem însă că am putea concepe valabil cauza unui fenomen ca un obiect durabil, că am avea a priori certitudinea că senzațiunile noastre sînt produse de obiecte externe diferite de noi; cu toate acestea nu am putea avea cea mai mică cunoștință a cauzelor exterioare. Într-adevăr, admitînd legea generală de cauzalitate a priori, explicînd cauza senzațiunilor în obiecte, această lege nu ne-ar spune altceva decât că senzațiunilor noastre le corespund una sau mai multe cauze exterioare, însă dintr-însa nu am putea deduce ce sînt cauzele particulare ale senzațiunilor, cum sînt obiectele.

Din legea generală de cauză a priori nu rezultă că cunoaștem a priori și legile particulare de cauzalitate, raporturile cauzelor particulare cu efectele. Aceste raporturi particulare nu le putem

---

<sup>12</sup> Helmholtz, *Optique physique*, trad. franc. Javal & Klein, p. 590 sq. Citat de Tarantio, *Saggi filosofici* (Napoli, 1885), p. 173.

<sup>13</sup> V. supra, P. II, cap. VI in fine.

cunoaște decît prin experiență; este deci necesar ca atît cauzele cit și efectele să ne fie date în experiență. După teoriile acestea numai efectele ne sînt date în experiență și noi conchidem de la ele la cauze în afară de experiență, despre care nu putem avea nici o experiență. Afară de acestea, între explicare și fapte este o nepotrivire: dacă am *conchide* existența corpurilor, acestea ne-ar apărea, ca orice concluziune, ca un datum abstract în conștiință, pe cînd de fapt noi *percepem* corpurile. Dacă le-am conchide, nu am avea decît o cunoștință generală a existenței lor, nu o cunoștință individuală cum de fapt avem.

Ajungem acum la importanta teorie psihologică a lui John Stuart Mill. Acest filosof a încercat să dea o explicare a credinței noastre într-o lume exterioară, în care să nu intervină alte elemente decît stările noastre de conștiință și legile lor<sup>14</sup>. Exterioritatea în care credem este, după el, un produs natural și necesar al orînduirii și legilor stărilor noastre interne. Teoria lui psihologică se bazează pe două postulate probate prin experiență; întîi, că spiritul omenesc e capabil de așteptare; după ce am avut senzațiuni actuale, putem concepe senzațiuni posibile, pe care nu le avem în momentul prezent, dar pe care le-am putea avea dacă s-ar prezenta anume condițiuni, a căror natură ne-a fost dată de experiență de mai multe ori; al doilea, că ideile noastre se asociază după legi constante.

Mill formulează aceste legi astfel: 1) ideile fenomenelor asemănate tind să fie cugetate împreună; 2) ideile fenomenelor care au fost sau experimentate sau concepute în contiguitate (în timp sau spațiu) tind să se prezinte împreună; 3) asociațiunile prin contiguitate devin mai sigure și mai lesnicioase prin repetire; cînd două fenomene au fost foarte des reunite și nu s-au prezentat niciodată separat nici în existență nici în cugetare, se produce între ele o asociațiune indisolubilă.

Funcționarea acestor legi ale asociațiunii produce în noi credința în lumea obiectivă.

<sup>14</sup> John Stuart Mill, *Examination of sir W. Hamilton's Philosophy*, cap. XII.

Să vedem în ce consistă, după Mill, ideea noastră despre lumea externă. Cînd zicem că un obiect este exterior nouă, înțelegem că există, implicit în percepțiunea noastră, ceva care dăinuiește chiar cînd ne gîndim la el, care există înainte de a ne fi gîndit vreodată la el, și care ar exista chiar cînd noi nu vom mai fi; mai mult, că există unele lucruri pe care nici noi, nici altcineva nu le-a perceput vreodată. Această idee a ceva fix și identic, care se distinge de impresiunile noastre rezezi și trecătoare prin caracterul de permanență, constituie întreaga noastră credință despre materie.

Dar această credință nu este pentru Mill decît forma pe care legile asociațiunii au imprimat-o cunoștinței senzațiunilor noastre contingente cîpătate prin experiență. Unele senzațiuni prezentîndu-se în conștiință însoțite totdeauna de anume împrejurări, este destul să ne reprezentăm aceste împrejurări, pentru ca să credem în posibilitatea reapariției acelor senzațiuni.

Văd o carte pe masă; trec în altă odaie și deși nu o mai văd, sînt totuși convins că ea este tot acolo. Nu mai am senzațiunile pe care mi le da, dar cred, în virtutea legilor asociațiunii, că dacă aș fi din nou în împrejurările în care am avut acele senzațiuni, adică dacă m-aș întoarce în odaie, le-aș avea iarăși. „Din cauza acestei proprietăți a spiritului nostru, în concepțiunea pe care o avem într-un moment dat despre lume senzațiunile actuale nu intră decît într-o minimă proporție, pe cînd locul cel mai mare îl ocupă o varietate înfină pe posibilități de senzațiuni. Tocmai aceste posibilități ne interesează mai mult în lume, căci pe cînd senzațiunile actuale sînt fugitive, posibilitățile sînt permanente: ele au caracterul care distinge ideea noastră de lume obiectivă de ideea de senzațiune“. Aceste posibilități au particularitatea importantă de a reprezenta nu senzațiuni izolate, ci grupe de senzațiuni. Cînd ne gîndim la un obiect extern, constatăm că am avut și credem că în anume condițiuni vom avea nu o singură senzațiune, ci un număr de mai multe senzațiuni aparținînd la diferite simțuri, dar înlănțuite bine într-un grup, așa încît prezența uneia anunță prezența posibilă a tuturor celorlalte. Astfel nu numai posibilitățile particulare de senzațiuni

capătă calitatea de permanență, dar întregul grup se prezintă spiritului ca ceva permanent; cu alte cuvinte ajungem să concepem grupurile ca un substratum permanent, ascuns sub un sistem de fapte trecătoare de experiență.

Un alt caracter al experienței noastre este că pe lângă grupele fixe mai cunoaștem și o ordine fixă în senzațiuni, o ordine de succesiune, care dă naștere ideilor de cauză și efect; această ordine este o statornicie în antecedentă și sequență. Dar succesiunea invariabilă a cauzei și a efectului nu are loc, de cele mai multe ori, între un antecedent actual și un sequent actual, ci între grupe de senzațiuni dintre care sînt prezente ca senzațiuni numai o parte minimă, restul fiind compus din posibilități permanente. De aceea nu legăm ideile noastre de cauzalitate, forță, activitate, cu senzațiunile actuale, ci cu grupele de posibilități de senzațiuni.

Afară de aceasta vedem că modificările ce se introduc în posibilitățile noastre de senzațiuni sînt de cele mai multe ori independente de conștiința noastră, de prezența sau absența noastră. Fie că veghez, fie că dorm, focul se stinge și pune capăt unei posibilități particulare de căldură și lumină. Astfel ne deprindem să concepem natura ca un sistem compus din asemenea grupe de posibilități și să privim senzațiunile, cu toate că ele sînt fundamentul, ca un accident care depinde de noi, iar posibilitățile ca mult mai reale decît ele; mai mult, ca realitatea însăși, iar senzațiunile ca efecte ale posibilităților. „Odată ajunși în această stare de spirit, nu putem avea cunoștință de o senzațiune prezentă fără a o raporta imediat la vreun grup special de posibilități, și chiar cînd nu știm precis la ce grup trebuie să o raportăm, avem convingerea că trebuie neapărat să aparțină unui grup; cu alte cuvinte, că prezența unei senzațiuni probează existența unui grup de posibilități fără de care nu ar fi avut loc“.

Complexul senzațiunilor posibile formează un fond permanent pe care-l numim *materie*, din care una sau mai multe senzațiuni se desprind pentru a deveni la un moment dat actuale: atunci concepem posibilitățile ca avînd cu senzațiunile actuale relațiunea unei cauze cu efectele ei.

Ajungînd aci posibilitățile permanente iau un aspect așa de diferit de senzațiuni, încît le considerăm ca distincte de acestea, uitînd că în fond nu sînt decît tot senzațiuni; desprindem de noi unele grupe de senzațiuni și le atribuim o existență distinctă. Mai mult decît atît, vedem că grupele de posibilități aparțin și celorlalți oameni și ființelor înzestrate cu aceeași sensibilitate ca noi; aceasta ne face să concepem definitiv grupele de posibilități ca realitatea fundamentală a naturii. Posibilitățile existînd tot așa de bine pentru mine ca și pentru altul, le atribui o existență în afară de mine: această existență este pentru mine lumea exterioară.

Aceasta este în liniile ei generale teoria psihologică a lui Mill. Senzațiuni posibile, grupe de senzațiuni, ordine în aceste grupe și un acord între credința noastră și a semenilor noștri; iată toată ideea pe care o avem despre o lume exterioară. Materia este definită ca o posibilitate permanentă de senzațiuni.

Teoria aceasta ar fi foarte justă dacă ideea noastră despre o lume obiectivă s-ar reduce la ideea unei posibilități de senzațiuni. Dar ideea de posibilitate este vagă „Posibilități de senzațiuni“ nu însemnează altceva decît amintirea sau imaginile senzațiunilor noastre, cu așteptarea că în anume împrejurări vor apărea din nou în conștiința noastră ca actuale; „permanența“ acestor posibilități nu e decît permanența relativă a imaginilor și ideilor noastre. Credința în realitatea materiei este oare numai credința în realitatea senzațiunilor și imaginilor noastre? În credința noastră despre lumea obiectivă intră numai credința că am putea avea anume senzațiuni?

Este adevărat că credința în materie cuprinde și credința în posibilitățile de senzațiuni, e adevărat că știm că corpurile au puterea de a produce în noi cutare sau cutare senzațiuni, *dar nu numai atît* (subl. ns. M.M.). Pe lângă posibilitatea de a ne afecta, *mai credem că lumea materială înainte de a intra în contact cu noi are o existență în sine, o realitate independentă de conștiința noastră, deși nu o cunoaștem direct decît prin efectele asupra noastră.* (subl. ns. M.M.)

Elementul esențial al credinței în realitatea corpurilor nu este credința în posibilitatea de comunicare între ele și noi, ci noțiunea distincțiunii de noi, noțiunea de exterioritate, de alteritate, de altceva decât mine. Numai cu fapte subiective nu se poate construi obiectivul, cu posibilitățile de senzațiuni nu se poate explica realitatea și prezența lumii corpurilor. Analiza lui Mill este foarte subtilă, dar nu ne dă adevărata idee despre lumea corpurilor, ci ideea pe care ar trebui să o avem dacă stările noastre interioare ne-ar apărea totdeauna și în totul ca stări interioare și nu ar conține de la început nici o afirmare străină lor<sup>15</sup>.

Pe lângă acestea, teoria nu explică exterioritatea numai prin datele senzațiunilor actuale sau celor trecute, adică imaginilor, ci introduce două elemente noi, noțiunile de posibilitate și de permanență. Sub aceste noțiuni se ascunde de la început ceea ce trebuie să se explice: obiectivitatea. Acestea nu sînt decât însăși obiectivitatea redusă la o stare fantomatică. S-ar mai putea adăugi că acea orînduire a senzațiunilor în grupe, care e de asemenea postulată, nu e decât tot exprimarea ascunsă a obiectivității. Așa că teoria, pentru a explica exterioritatea, o reduce la un fantom căruia îi dă o înfățișare de stare internă, de conștiință. Însă teoria posibilităților nu ajunge să ne explice realitatea prezentă a lumii externe, în care avem o nestrămutată credință. Numai cu subiectiv nu putem clădi obiectivul. Mill s-a închis în *eu* prin psihologismul lui exclusiv și nu mai poate ieși dintr-însul.

Niciuna din încercările de a ne da o explicație valabilă a faptului că noi cunoaștem conținutul percepțiunilor noastre ca niște corpuri într-o lume externă nu este satisfăcătoare. Această cunoștință nu este nici rezultatul unei inducțiuni pornind de la faptele noastre interne, singurele care ne sînt date, nici rezultatul aplicării principiului aprioric de cauzalitate, nici rezultatul unei asociațiuni a reprezentărilor noastre, cum credea Mill. Dacă admitem că faptele noastre de conștiință ne apar de la început, totdeauna și în întregime ca fapte interne, niciuna din aceste

<sup>15</sup> Cf. în această privință și Lauret, *Philosophie de Mill*, p. 266 sq.



stări sau vreo lege a combinării lor nu ne va putea da exterioritatea și vom fi condamnați să nu mai putem ieși niciodată din interioritatea noastră. Legile asociațiunii sînt niște legi ale conținuturilor reprezentărilor noastre și ca atare nu pot niciodată să justifice o afirmare în afară de aceste conținuturi. Afirmările acestea despre ceva străin de conținutul reprezentărilor noastre nu pot fi rezultatul decît unor legi care condiționează cunoștința noastră în întregimea ei. Legile asociațiunii sînt legi ale *materialului* conștiinței noastre și din acest punct de vedere am putea să le numim legi fizice, în opozițiune cu legile generale ale cunoștinței, legile logice. Acestea din urmă nu sînt legi numai ale materialului cunoștinței, ci ale unității întregi compuse din formă și conținut.

Credința în existența corpurilor externe nu poate să fie decît rezultatul unei legi logice a cunoștinței. Care ar fi această lege ni se indică prin rezultatele la care am ajuns studiind natura faptului de conștiință. Am luat faptul de conștiință, reprezentarea, nu numai ca un conținut, ca un material de cunoștință, ci ca o unitate în care este cuprins pe lîngă conținut și un act. Găsisem dar în natura reprezentării ca o primă caracteristică îndoita ei față, și ca o a doua caracteristică, cea mai importantă, faptul că înăuntrul acelei unități conținutul apare ca străin de actul reprezentării.

Această natură ne lămurește pe deplin partea cea mai caracteristică și mai misterioasă a percepțiunii, credința în existența corpurilor: conținutele percepțiunilor noastre, din cauza naturii însăși a reprezentării, se prezintă ca distincte de actul de conștiință. Ceea ce distinge percepțiunea de celelalte procesuri de conștiință este tocmai forma sub care se prezintă legea generală a distincțiunii conținutului de act, lege pe care o găsim în toate celelalte fapte de conștiință; și această formă caracteristică, determinată desigur de natura conținutelor reprezentate, nu este decît credința în existența independentă a conținutului senzational al percepțiunilor. Nu percepem senzațiunile noastre ca atare, adică drept conținutele psihice ale unor acte de conștiință, ci de-a dreptul ca corpuri străine de noi.

Desigur că în această cunoștință a exteriorității și a distinctului de conștiință intervine cu o mare parte și forma spațiului; dar mai înainte ca ceva să ne apară extins trebuie să-l privim ca distinct de noi, și această distincțiune o introduce legea generală de cunoștință a deosebirii conținutului de act. Credința noastră în corpurile externe nu este o credință dobândită prin îndelungate experiențe, prin combinări de elemente psihice și raționamente asupra lor, ci este o credință imediată, pricinuită de o lege logică a organizării noastre mentale. Conținutele unor stări ale noastre nu sînt proiectate în afară de noi prin vreo operațiune prea complicată, ci sînt recunoscute ele înșile ca niște existențe independente de actul care le înfăptuiește, ca niște corpuri externe.

Distincțiunea care se face între conținutele percepțiilor noastre și obiecte este dar neîntemeiată; ele nu sînt două lucruri, ci unul și același lucru: senzațiunile noastre. Ceea ce numim corpuri externe nu e ceva ca totul deosebit de senzațiuni, ci chiar aceste senzațiuni, căci noi nu cunoaștem niciodată corpurile, ci totdeauna numai senzațiunile noastre. Dacă pricepem în adîncimea lui acest adevăr foarte simplu, nu mai putem admite dualitatea obiect-reprezentare, căci obiectul nu e decît conținutul reprezentării, și totdeodată dispăre și substratul hipotetic al lucrurilor în sine ca o cauză a senzațiunilor noastre. Rămîne însă dualitatea conținut-act, sau reprezentat-representativ, sau subiect-obiect, fără să introducem un al treilea termen, lucrul, corpul extern, ca distinct de conținutul actului de reprezentare.

Prin acest fel de a privi nu se distruge cituși de puțin realitatea lumii care ne înconjoară. E mai fantomatică și mai ireală lumea de lucruri în sine, despre care nu putem ști nimic, inaccesibile, fără nici o relațiune cu noi, lume care ne apare numai într-o conștiință iluzorie și cu necesitate inadecvată, ori lumea de posibilități indeterminate de senzațiuni, decît lumea aceasta care constă din senzațiunile noastre, senzațiuni care sînt necesare, cu o ordine strictă de aparițiune, cu legi nestrămutate și valabile pentru toate subiectele cunoscătoare.

## INCONDIȚIONATUL

Felul în care se prezintă în percepțiunea externă legea logică a deosebirii unui conținut de un act de conștiință, ca afirmarea unei existențe a corpurilor, este cel mai caracteristic. Această lege, care devine în faptele psihologice pe care le-am cercetat în cap[itolul] precedent un principiu general de afirmare asupra naturii obiectelor experienței noastre, caută să fie cercetată mai de aproape. Distincțiunea conținutului de act în cunoștința noastră sensibilă face să avem conștiința unei existențe independente de noi a corpurilor experienței noastre. Acestea într-adevăr ne apar ca incondiționate; deci legea aceea generală se prezintă ca conținând afirmarea unui incondiționat.

Prin incondiționat înțelegem ceea ce pentru a exista nu are nevoie de condițiuni străine de sine, are o existență în sine și pentru sine. Tocmai așa ne apar de la început obiectele experienței noastre.

Cunoștința reflectată de mai târziu, experiența științific stabilită ne arată dimpotrivă că nu există nimic incondiționat, că însăși experiența noastră nu este decît stabilirea relațiunilor dintre lucruri, că tot ceea ce cunoaștem despre acestea sînt numai relațiunile.

Însă pentru cunoștința spontană o necesitate de cugetare afirmă că lucrurile experienței sînt incondiționate. Pentru a concepe lucrul, obiectul, așa cum ni-l înfățișează percepțiunea externă, nu avem nevoie de nici o presupunere străină de natura lui, căci fiecare lucru ni se înfățișează ca avînd o natură a sa proprie, care pentru a exista nu are nevoie de altceva decît de sine însăși. Corpurile sînt dar pentru noi, încît privește conceptul lor, precum am spus și mai sus, niște incondiționate.

Dintre filosofi pe care-i cunoaștem numai pe unul îl știm să fi afirmat această natură a corpurilor experienței noastre directe, și acesta este A. Spir: *Cugetare și realitate*; *Schițe de filosofie critică* etc. Chiar aceia care sînt siliți să admită în cele din urmă un incondiționat ca termen ultim al explicărilor, declară

că conceptul unui lucru incondiționat sau existind prin sine însuși este contradictoriu și imposibil. De ex. Bain: „Nu e altă cunoștință posibilă decît aceea a unei lumi relative la spiritul nostru. Știința este o stare a spiritului; cunoștința lucrurilor corporale este un fapt mental. Nu sîntem în stare nici chiar să concepem existența unei lumi corporale independente; actul chiar este o contradicere“. (*Senses and Intellect*)

Bain confundă chestia de drept cu cea de fapt: n-ar trebui să concepem, date fiind condițiile cunoștinței noastre; cu toate acestea concepem, și concepția spontanec a simțului comun este dovada cea mai puternică. Concepem lucrurile ca incondiționate și separate de conștiință; n-ar trebui să fie așa, ne spun rezultatele reflexiunii noastre de mai tîrziu asupra condițiilor și naturii cunoștinței; dar așa este și acesta este un fapt peste care nu putem trece fără a-l lua în seamă.

Nu trebuie să facem din afirmările experienței directe niște principii fundamentale ale filosofiei, cum făcea școala scoțiană a lui *common sense*, dar trebuie să ne lămurim rostul și originea unor asemenea afirmări.

Și Spēncer, în aceeași ordine de idei ca și Bain, afirmă: „existența în sine exclude cu necesitate ideea unui început, și a forma un concept al existenței în sine este a forma conceptul unei existențe fără început. Dar nu putem ajunge la aceasta prin nici o efortare a spiritului. Pentru a cugeta o existență care se continuă într-un timp trecut infinit, trebuie să concepem un timp trecut infinit, ceea ce este imposibil“.

Dar Spencer asociază aci unui concept foarte simplu o determinare pe care nu o conține cu necesitate, aceea a duratei într-un timp infinit. Iată ce spune în privința conceptului de incondiționat Spir: „noțiunea incondiționatului este, de fapt, atît de departe de a fi contradictorie și de neconceput încît este mai curînd singura naturală și inteligibilă pentru cugetarea noastră. Cugetarea unui obiect care, nu are în afară de sine rațiunea existenței și naturii sale e singura la care ne putem opri. Obiectele experienței sînt mai curînd de neconceput tocmai pentru că nu sînt incon-

diționate. Căci un obiect incondiționat este acela care are o esență care-i este proprie, neîmprumutată din afară, și prin urmare independentă de orice lucru străin, și enigma obiectelor experienței stă tocmai în aceea că nu au esență cu adevărat proprie. De aceea un obiect (un lucru) este sinonim pentru noi cu un obiect care există prin sine, incondiționat. Că un obiect depinde de altul, stă cu altele într-un raport necesar, aceasta nu intră primitiv în conceptul nostru despre obiect, dar ne este impus de experiență<sup>16</sup>.

Legea de cugetare, necesitatea internă pe care căutăm să o punem în evidență, *nu face altceva decât să afirme o natură proprie a lucrurilor* (subl. ns. M.M.) Această punere de la început a incondiționatului este una din condițiile de căpetenie ale posibilității experienței; fără dînsa nu ne-am putea orienta în haosul de impresiuni, de senzațiuni de tot felul. Dacă acestea ne-ar apărea totdeauna și numai ca fapte interne, dacă n-am trage de la început o linie de demarcare între două domenii bine distincte, n-am putea ajunge niciodată să stabilim o ordine, să ne orientăm într-o lume a experienței; niciodată n-am putea ieși din interioritatea noastră. În sensul doctrinelor care explică toată cunoștința și în genere toată viața psihică prin necesitățile practice, am putea spune că principiul logic al afirmării unei naturi proprii a lucrurilor e un principiu practic, o normă pentru ca să putem ordona o experiență.

Această necesitate spirituală de a concepe corpurile, care nu sînt decît senzațiunile noastre, ca o existență de-sine-stătătoare, cu un cuvînt ca niște incondiționate ori ca niște substanțe (termenii sînt sinonimi) nu este derivată din experiență, ci dimpotrivă ea este condițiunea experienței. O dovadă că nu este derivată din experiență este că îndată ce ne ridicăm deasupra conștiinței spontanee a simțului comun și reflectăm asupra datelor ei, nu găsim nimic incondiționat, nu găsim nici o substanță,

---

<sup>16</sup> Spir, *Pensée et Réalité*, pag. 119—121.

nici în experiența internă nici în experiența externă \*. Senzațiunile ni se prezintă la început ca corpuri și dacă ne menținem la studiul cunoștinței imediate, percepționale, experiența nu dezmințe niciodată legea de cugetare pe care am formulat-o; o lume de substanțe, corpurile, opusă unei alte substanțe, spiritul nostru, nu prezintă nimic contradictoriu pentru simțul comun. Însă când începe reflexiunea asupra datelor cunoștinței; acea lege este în contradicție cu toată experiența. Ea ne constrânge să *cugetăm* toate obiectele ca substanțe, dar când vrem să *cunoaștem* vreo substanță, să o aprofundăm, în locul incondiționatului apar condiționările de tot felul, așa că nicăieri nu putem prinde o substanță adevărată. Cu drept cuvânt putem spune că toată experiența noastră este organizarea unei decepțiuni.

Examinînd datele experienței noastre externe și interne, adică cunoștința unei lumi obiective și cunoștința vieții noastre psihice, vom vedea că nu cunoaștem nimic incondiționat, că nu putem prinde nicăieri vreo substanță. Înainte de toate, legea fundamentală a cunoștinței, aceea a diviziunii unui subiect de obiect, sau în terminologia noastră a unui conținut de un act, ne arată de la început că orice cunoștință are să fie condiționată de acești doi termeni, cu un cuvînt că nu putem avea nici o cunoștință incondiționată. Legea subiectului și obiectului este însă descoperită prin reflexiune; deși constituind și necesitînd orice conștiință, ea nu apare ca evidentă pentru conștiința spontană. Cei doi termeni nu apar corelativi așa cum sînt, ci obiectul ca realitate de-sine-stătătoare. Prima condiționare, cea mai vastă, a tuturor obiectelor experienței atît externe cît și interne este dar izvorîtă din forma oricărei conștiințe. Filosofi englezi, începînd cu William Hamilton și continuînd cu Bain și Spencer, au pus în evidență, studiînd-o în tot felul, doctrina re-

---

\* Termenii experiență internă și externă sînt cam improprii, căci experiența este una. Am putea să numim mai precis, cu Wundt, experiența internă, experiența imediată și cea externă, experiența mediată sau mijlocită. Ceea ce am vrut să înțelegem prin termenii întrebuițați este de o parte cunoștința lumii obiective, de alta cunoștința lumii psihologice. Între amîndouă însă nu tragem vreo graniță absolută.

*lativității cunoștinței*, care a devenit astfel un loc comun filosofic. Se pot da felurite înțelesuri „relativității cunoștinței“, și din felul cum se înțelege se pot trage tot felul de concluzii filosofice. Astfel Hamilton și Mansel pornind de la aceeași doctrină ajungeau la concluzia că incondiționatul nu se poate concepe decât negativ, pe când Spencer pune necesitatea de a-l concepe ca pozitiv. Expresia comună tuturor interpretărilor acestei doctrine este în propozițiunea „a cunoaște este a condiționa“. Sub această formă principiul relativității este de un mare folos în psihologie, unde a găsit numeroase și variate aplicări.

Pentru obiectele experienței externe, pe lângă condiționarea din cunoștința lor, experiența ne pune în evidență condiționarea lor reciprocă. Știința naturii nu ia obiectul decât ca un concept ajutător, a cărui realitate dispare în fața relațiunilor dintre obiecte. Pentru știință, fenomenul are cu atât mai mare realitate cu cât i se cunosc și i se pot descoperi mai multe relațiuni; mai mult, aceste relațiuni îl constituiesc, sînt „esența“ lui. Dar nu numai pentru cunoștința științifică, ci și pentru experiența obișnuită, dacă cercetăm ceea ce cunoaștem din „lucru“ vedem că nu sînt decât relațiile lui, pe de o parte cu noi, pe de alta cu celelalte lucruri; așa că „substanța“ nu o putem prinde niciodată. Știința fizică dizolvă conceptul de corp incondiționat al simțului comun și în locul tuturor corpurilor lumii obiective consideră un incondiționat unic, ca substratul comun al tuturor fenomenelor. Am văzut însă care e semnificarea și rostul acestui incondiționat, care rămîne numai ca un postulat, necesar a cărui realitate se șterge în fața celeilalte realități, într-adevăr științifice, a relațiilor dintre fenomene, a legilor lor.

Dacă trecem acum la experiența noastră internă, vedem că ne cunoaștem pe noi înșine ca o unitate incondiționată, ca o substanță, din pricina aceleiași necesități interne care este valabilă pentru orice cunoștință. Viața noastră psihică este o succesiune continuă de stări, este un compus, un proces; însă în cunoștința spontană pe care o avem despre această viață, ea nu apare cu caracterele pe care i le recunoaște cunoștința reflectată de mai târziu, ci toate acele stări succesive le raportăm la un

substrat unic, fix și permanent, pe care-l numim suflet, ori spirit, ori eu, ori personalitate, precum senzațiunile și percepțiunile noastre le raportăm la existențe independente, la corpurile lumii externe. În această cunoștință domnește aceeași iluziune, care este condiția cunoștinței noastre în general. Cînd voim însă să cercetăm mai de aproape viața noastră internă și să prindem substanța căreia i-o atribuim, vedem că nici în fluxul stărilor noastre, nici dedesubtul lor nu găsim nimic incondiționat, nici o substanță, ci numai o veșnică condiționare reciprocă, o continuă devenire.

Înșelată de iluziunea naturală, o întreagă școală filosofică timp îndelungat a afirmat substanțialitatea sufletului, ca o realitate, ca o condițiune necesară a existenței faptelor separate ale vieții psihice. Chiar acei filosofi care ajunseseră la convingerea că nu cunoaștem o asemenea substanță, îi atribuiau totuși o realitate. Lovitura cea mai puternică ce s-a dat împotriva acestui fel de a pricepe viața sufletească este ce a din *Critica rațiunii pure*. Psihologia rațională, substantificînd subiectul cugetător, făcea din suflet o substanță imaterială, simplă, unică, nemuritoare. Kant dovedește că raționamentele psihologice raționale sînt niște *paralogisme ale rațiunii pure*. Este o tendință naturală în noi, spune Kant să dăm ideilor rațiunii, suflet, lumină, Dumnezeu o altă realitate decît cea rațională, transcendentală; așa că este o iluziune naturală crearea psihologiei, cosmologiei și teologiei raționale. „Realitatea transcendentală (subiectivă) a conceptelor raționale pure stă în aceea că sîntem conduși la aceste idei printr-un raționament necesar. Sînt deci raționamente care n-au premise empirice și cu ajutorul cărora conchidem de la ceva pe care-l cunoaștem la ceva despre care n-avem nici un concept, dar căruia îi acordăm totuși o realitate obiectivă prin efectul unei aparențe inevitabile. Aceste raționamente trebuie să fie numite, față de rezultatele lor, mai bine paralogisme decît raționamente. Le putem da acest nume dacă le privim față de prilejul lor, căci nu sînt fictive sau fortuite, ci rezultă din natura rațiunii. Sînt sofisticări nu ale oamenilor, ci ale rațiunii pure, de care nici cei mai înțelepți nu se pot libera: poate



că în cele din urmă ar evita eroarea după multe silințe, dar nu se vor putea dezvălui niciodată de aparența care-i joacă neînțelesul<sup>17</sup>. Psihologia rațională conchide de la conceptul transcendentă de subiect, concept care nu cuprinde diversitatea, la unitatea absolută a acestui subiect însuși, unitate despre care nu avem astfel nici un concept. Toate raționamentele ei, „paralogisme“ sînt deduse din unitatea lui „cuget“, care însoțește toate reprezentările și conceptele noastre. Acest vehicul al tuturor conceptelor în genere, care nu face decît să ni le prezinte pe toate ca aparținînd conștiinței și care nu este nici intuiție, nici concept, ci numai pură conștiință, devine un lucru, o substanță. De la sinteza apercipțiunii pure se conchide la o substanță cugetătoare; o unitate formală devine o unitate substanțială.

Kant consideră paralogisme ca niște erori de reflexiune, niște raționamente greșite, pricinuite de iluziunea dialectică, iluziune inevitabilă, dar care poate fi recunoscută. Este adevărat că raționamentele psihologiei raționale sînt raționamente greșite, paralogisme, însă originea lor nu este numai o urmare a iluziei dialectice, ci este mult mai profundă, este în însăși condițiunea cunoștinței, în legea generală de cugetare.

Iluziunea substanțialității sufletului este o iluziune naturală, însă pe care ajungem să o recunoaștem și să o învingem, cînd ne ridicăm deasupra punctului de privire al conștiinței spontanee. Însăși experiența noastră mai luminată ne ajută la aceasta. În noi cercetînd nu găsim nici o substanță care să fie reazemul sau substratul stărilor noastre interne; în noi nu găsim nimic fix, nimic stabil, nimic permanent, ci o continuă devenire, un flux, un processus. Noi nu sîntem, ci *trăim*; stările noastre interne nu se pot asemăna cu obiectele, nu sînt atomi psihici, ci momente ale unei deveniri, evenimente trăite; *Erlebnisse*, după expresiunea atît de plină de înțeles a limbii germane. În conștiința noastră observăm o multiplicitate și o unitate; multipli-

---

<sup>17</sup> Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, Cap. „Dialectica transcendentă“, cartea II, § 446.

citarea este aceea a stărilor de conștiință, dar unitatea nu este o unitate substanțială, ci o unitate formală; unitatea unei legi, unitatea acelui „cuget“ care însoțește toate stările noastre. Nu este o unitate dată o dată pentru totdeauna, ci o unitate care perpetuu se reface; nu este unitatea substanței, ci *unitatea unei devenirii* (subl. ns. M. M.), unitatea „actualităților psihice“. De aceea, în psihologia contemporană vedem cu totul părăsită concepția substanțialității sufletului și adoptându-se de cei mai mulți psihologi teoria actualității faptelor de conștiință. Momentele devenirii psihice, ale acelui flux continuu, *stream of consciousness*, după expresia lui William James, valorează prin ele însele, întrucât au o valoare *actuală*, nu întrucât se referă la vreun substrat hipotetic, fie psihic fie material <sup>18</sup>.

## ILUZIUNEA REALISTĂ

Legea de cugetare pe care am pus-o în evidență ne dă explicația necesității pe care am găsit-o la citeștrele trepte de înfățișare a realității, simț comun, știință, filozofie, de *a afirma un înconștient* (subl. ns. M.M.). Această lege de cugetare, care în forma ei cea mai generală nu face decât să implice necesitatea unei îndoite fețe pentru-orice cugetare, ne lămurește și originea iluziunii realiste. Această iluziune constă în cugetarea unei existențe cu totul independente de conștiință, toto genere diferită de dînsa, și într-o anumită precizare incunoștibilă. Este dar afirmarea înconștientului sau absolutului, a substanței sau lucrului în sine. Acești termeni înseamnă același lucru, deși uneori se introduc deosebiri de înțeles între unul și altul. Incon-

---

<sup>18</sup> Pentru teoria actualității, v. Wundt, *Grundriss der Psychologie*, ed. IV, p. 387.; Wundt, *System der Philosophie*, partea III § „Psych. Anwendung des Substanzbegriffs“, p. 289 și 390 sq.; Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*, p. 133, sq.; Höfding, *Esquisse d'une Psychologie*, cap. II § 5; Villa, *Psicologia Contemporanea* (Torino, ed. Bocca), p. 562, sq.; W. James, *Textbook of Psychology*, cap. XI, p. 151 sqq.

ționat, substanță, lucru în sine sînt existențe care au aceste trei caracteristici: *independență, permanență, unitate* (subl. ns. M. M.).

Prima formă pe care o ia condiționatul o găsim încă de la începutul vieții de cunoștință; primul incondiționat îl afirmăm în faptul percepțiunii: cunoaștem senzațiunile noastre ca corpuri, ca obiecte, care în ceea ce privește conceptul lor sînt adevărate incondiționate. Pentru conștiința spontană aceste lucruri sînt adevărate lucruri în sine, fiecare separat apărîndu-se cu cele trei caracteristici: independența, permanența, unitatea; fiecare sînt substanțe în adevăratul înțeles al cuvîntului. Știința ridicîndu-se deasupra cunoștinței simțului comun și studiînd mai de aproape natura reală a obiectelor experienței, vede că între ele există relațiuni de tot felul care distrug iluziunea substanțialității acestor obiecte; vede că acele obiecte care se înfățișau ca avînd fiecare o existență proprie nu sînt în realitate constituite decît din relațiuni; însă tot nevoia de a cugeta incondiționatul o face să conceapă suportul acestor relațiuni, substratul tuturor fenomenelor, materie, forță, energie, care exprimă obiectivitatea absolută.

Fizica face astfel cu totul abstracție de subiectul cunoscător, de activitatea psihică ca ațare și ia obiectivitatea lumii fenomenelor externe ca un datum fundamental, care nu presupune nimic altceva decît pe sine însuși. Simțul comun, însă alături de concepția obiectivității ca o lume de lucruri în sine, își face o idee și despre subiectivitate, despre viața subiectului cunoscător; luînd această viață în întregimea ei, potrivit aceleiași legi generale de cugetare, o cugetă ca un lucru în sine, o substanță, un incondiționat. De aci noțiunea de suflet, care pentru conștiința nerăflectată, cum de altfel multă vreme și pentru cugetarea răflectată, este o substanță de-sine-stătătoare, substratul fix, unic și permanent al stărilor interne, precum materia științei fizice e substratul substanțial al tuturor fenomenelor lumii externe.

Cugetarea filosofică voind să prindă realitatea în întregimea ei, ridicîndu-se astfel mai presus de știință care nu are în vedere decît realitatea obiectivă, în cugetarea obiectului total al preocupării ei se supune necesității de a cugeta incondiționatul.

Istoria filosofiei poate să fie numită istoria substanței. Care e natura incondiționatului, a existenței în sine și pentru sine? — Răspunsurile au fost numeroase: Incondiționatul este unic; incondiționatul este multiplu; incondiționatul e infinit; cu alte cuvinte: există o singură substanță; există mai multe substanțe; există o infinitate de substanțe. — Putem, afară de existența incondiționatului, să știm altceva mai mult despre el? — Și aici răspunsurile au diferit: substanța sau substanțele pot fi cunoscute și natura lor determinată; substanța, incondiționatul unic, lucrul în sine, numenul este incognoscibil. Pretutindeni un substratum distinct de ceea ce găsim în conștiință, o lume numenală opusă celei fenomenale, existența în sine opusă existenței pentru noi.

A trebuit să treacă multă vreme pînă să se simtă nevoia de a se cerceta în mod critic ideea aceasta de substanță. Se ajunsese mai curînd la conștiința că nu percepem substanța, dar din faptul că o concepem se afirma fără nici o îndoială că trebuie să-i corespundă o existență. Descartes explică concepul substanței printr-o lege a intelectului; era convins că nu percepem substanța cum percepem calitățile sensibile, dar o necesitate a cugetării ne constrînge, după el, să o presupunem sub aceste calități.

Ideea de substanță e o noțiune innăscută, clară și distinctă; din pricina criteriului cartezian că tot ceea ce concepem clar și distinct este și adevărat, adică îi corespunde un obiect, realitatea substanței nu este pusă la îndoială un singur moment. Spinoza își întemeiază întregul sistem pe ideea de substanță și nu se îndoiește nici el dacă acestei idei îi corespunde ceva real. Leibniz de asemenea; vrea numai să demonstreze multiplicitatea substanțelor și că esența acestor substanțe este activitatea reprezentativă.

Cam în același timp însă filosofi englezi cercetează noțiunea de substanță din punctul de vedere al criticii cunoștinței. Berkeley ajunge să distrugă substanța extinsă, substanța materială, pe care o reduce cu totul la cea spirituală. Hume ia în cercetare substanțialitatea spiritului și ajunge la concluzia că substanția-

litatea e o iluzie, că conceptului de substanță nu-i corespunde nici o realitate, iar eul nu este decît un complex de reprezentări succedîndu-se repede, căruia numai printr-o plămuiere a noastră îi punem dedesubt un substrat fix și permanent. Kant reia problema substanței în *Critica rațiunii pure* și-i dă o soluțiune în spiritul teoriei cunoștinței formulate de dînsul. „Substanța“ este unul din conceptele apriori ale intelectului, este o categorie. Ea servește ca cu ajutorul altor concepte și forme ale minții să ordoneze o experiență, să ne ducă la cunoașterea unei lumi externe și unei lumi interne; valoarea ei este în întregime înăuntrul acestei experiențe; cum nu-i corespunde nici o realitate în sine, orice aplicare transcendentă a ei este nelegitimă și duce la iluziile de care vrea să ferească spiritul *Critica rațiunii*.

Kant face o distincțiune între trei înțelesuri ale substanței: substanța adevărată, categoria care servește la ordonarea experienței; subiectul cugetării și lucrul în sine sau noumenon. Spiritul tinde să le confunde, să ia subiectul cugetării drept substanță (paralogisme ale rațiunii pure) și substanța drept un lucru în sine. În realitate nu sînt trei înțelesuri ale substanței, ci numai unul singur, celelalte două sînt numai aplicări nelegitime ale conceptului. O asemenea aplicare nelegitimă face de altfel și Kant; și el a confundat substanța cu lucrul în sine, confundare leigitimă pînă la un punct, deoarece ambele concepte au același înțeles filosofic; este însă o aplicare nelegitimă a ideii de substanță dîncolo de domeniul fenomenal, pentru a concepe nu totalitatea fenomenelor, ori cel mult limita acestei totalități, dar ceva mai mult, însuși substratul care s-ar ascunde sub ele.

În cercetarea ce am făcut asupra cunoștinței am văzut că necesitatea de a afirma o natură incondiționată a lucrurilor este o necesitate primordială izvorită din chiar natura cugetării noastre și din condițiunile ei cele mai generale. *Însă necesitățile acesteia nu-i corespunde în experiență nici un obiect; am văzut că nici în experiența externă nici în cea internă nu putem prinde nimic incondiționat, Incondiționatul afirmat de conștiința noastră*

*nu are dar o existență independentă de cugetare. Este un concept constitutiv al ei, căruia nu-i găsim nici un corespondent în experiență. Realitatea lui, este aceea a unei necesități de cugetare.*

\*

Acest fel de a privi realitatea incondiționatului afirmat de cunoștința noastră, ca o necesitate de cugetare căreia nu-i corespunde o realitate distinctă de cunoștință, este bogat în urmări filosofice. Teoria cunoștinței este pregătirea și introducerea în teoria existenței, căci problema cunoștinței se pune logicește înaintea problemei existenței. În lucrarea de față nu ne-am propus să studiem decât partea teoretico-cognoscitivă sa ugnoseologică a problemei realului. Cercetarea noastră ne-a dus acum în pragul chestiunii curat filosofice. Însă partea ontologică a problemei nu o vom studia de data asta, căci trece peste limitele subiectului ce ne-am propus.

Vom menționa numai unul din rezultatele analizei gnoseologice care se impune și în problema existenței și conține un punct de vedere decisiv pentru aceasta. Este tocmai rezultatul privitor la existența incondiționatului sau a lucrului în sine; sau a substanței, cu un cuvânt existența a ceva cu totul deosebit de existența cunoscută ca substrat al acesteia. În acest înțeles spunem că o asemenea existență nu există; afirmările care s-au produs asupra ei sînt rezultatul iluziunii realiste pe care am analizat-o. Cercetarea sistemelor care pun acea existență ne-a arătat în ce contradicțiuni irezolubile duce. Cel mai caracteristic exemplu l-am găsit în filosofia lui Kant, în opoziția realității în sine, a noumenului, cu realitatea cunoscută, fenomenul. Conform principiilor strict criticiste, Kant pune noumenul numai ca un concept limitativ, ca o existență de graniță, fără nici o relație posibilă cu fenomenul. Însă acest fel de a privi lucrul în sine, deși singur legitim, era inutil. Nu înseamnă altceva decât că putem concepe alte existențe posibile decât cea fenomenală, existențe însă fără nici o legătură cu ceastăaltă. Dar conceptul din limitativ și negativ ce era devenea repede pozitiv și noumenul se prezenta ca exprimînd realitatea în sine, pe cînd cunoștința noastră nu

ne da decît o copie a acesteia, copie al cărei caracter iluzoriu era evident. Lucrul în sine transformat în cauză şi substratum al lumii fenomenale duce de-a dreptul la negarea realităţii acesteia. Existenţa noumenală, afară numai dacă nu ne înşală termenii şi nu voim să ieşim din iluziunea realistă, nu este implicată cu necesitate în noţiunea existenţei fenomenale. În existenţa cunoscută nu găsim nici o urmă a unei existenţe incunoştibile. Argumentul tras din aceea că existenţa fenomenală e relativă şi condiţionată şi prin urmare implică o existenţă incondiţionată şi absolută nu este valabil, deşi mulţi îl iau drept un argument de neînvinc; este numai un argument leneş şi verbal. Nu se poate spune că relativul presupune absolutul şi-l demonstrează, căci absolut însuşi nu este decît corelativul relativului, cei doi termeni sînt negaţiunea unuia a celuilalt<sup>19</sup>. Despre realitatea acelei existenţe transcendente nu avem şi nu putem avea nici o dovadă; noţiunea pe care ne-o facem despre ea, copie mărită după noţiunea spontană a corpurilor lumii externe, noţiune la care am trebuit să renunţăm îndată ce am depăşit realismul naiv al simţului comun, este cu totul negativă şi indeterminată. Nu-i putem da nici o determinare pozitivă, fără contradicere; aceasta am văzut-o în examenul sistemelor care au încercat să o facă. O asemenea determinare este o contradicere căci toate determinările pe care i le putem da sînt relative numai la existenţa fenomenală, singură obiect de cunoştinţă posibilă. Din cunoştinţa noastră nu putem ieşi; orice afirmare despre o existenţă incunoştibilă este o contradicţie, pentru că nu o putem formula decît în termeni de cunoştinţă. În afară de cunoştinţă pentru noi nu există nimic. Liber cine vrea să conceapă alte existenţe posibile; însă nu-i va folosi la nimic, căci nu le va putea prezenta cunoştinţei ca substrat şi justificare a ei; asemenea existenţe nu ar fi în nici o relaţie cu existenţa cunoscută. Îndată ce am afirma vreo relaţie a lor cu aceasta ar deveni îndată existenţe cunoscute într-o oarecare măsură, deci inutil să le opunem ca ceva toto genere diferit de

---

<sup>19</sup> V. supra, cap. despre Spencer.

existența fenomenală; nu ar mai fi dar existențe în sine ci ar deveni și ele existențe pentru noi.

Cu modul acesta scăpăm de contradicțiile și misterele *Incunoștibilului*. Identificând ceea ce este cu ceea ce apare, cu ceea ce cunoaștem, Incunoștibilul dispare ca o umbră mistică ce era. Nu există incunoștibil; desigur ne înconjoară un imens necunoscut, însă tot ceea ce este poate să devie obiectul unei cunoștințe posibile. Incunoștibilul absolut rămâne o himeră. Lumea pe care o cunoaștem, în care trăim, nu este, cum rezultă din filosofia care pune toată realitatea de partea noumenului sau incondiționatului incunoștibil, o aparență zadarnică, o umbră inconsistentă, ci este o lume reală, singura lume reală pentru noi. Cealaltă, lumea în sine, lumea noumenală, care nu poate să devie niciodată obiect de cunoștință, aceea este o fantasmagorie și o umbră zadarnică pe care o proiectează asupra adevăratei realități teoriile pesimiște ale cunoștinței. Cunoștința noastră, reprezentările noastre nu sînt semne care ascund o realitate, ele sînt ceea ce este. Nu sînt două lumi străine una alteia, dintre care una ne e cunoscută dar nu există, și alta există dar nu ne e cunoscută, ci o singură lume, cea cunoscută.

Existența pe care filosofii o numesc fenomenală este singura care există pentru noi. Deci cu ea are să se ocupe filosofia, dacă vrea să se ocupe cu ceva real și nu cu fantome. Însă aci se ridică problema filosofică în toată gravitatea ei, căci nu e destul să afirmi existența fenomenală pentru a-i și pricepe adevărata ei natură. Cum se definește această existență? Iată întrebarea care se pune, precum se punea în vechea filosofie întrebarea, ce este existența incondiționată. De altfel toate problemele tradiționale ale filosofiei nu sînt suprimate prin pozițiunea „fenomenistă“ ci sînt transpuse înăuntrul fenomenismului. Dacă suprimăm dualitatea cunoștibilului și incunoștibilului, numenului și fenomenului, nu suprimăm însă orice dualism, căci înăuntrul existenței cunoscute și cunoștibile are să se pună dualitatea fizicului și mentalului, existenței în afară de conștiință și existența în conștiință. Fenomenul poate fi privit ca cunoștibil, însă în afară de conștiință? Îl putem defini, cu știința fizică și pozitivismul, ca o mișcare ori



ca o schimbare, fără altă determinare mai precisă, petrecută în afară de conștiință? Ori conștiința și existența sînt termeni inseparabili, cele două fețe sub care se prezintă o realitate unică? Fenomenul este numai reprezentare, în unitatea căreia sînt cuprinși ambii termeni, mentalul și fizicul? Afară de definițiunea fenomenului se mai ridică chestiunea grea a unității sau pluralității lui. Are fenomenul o individualitate, există fenomene separate, ori numai prin abstracție desprindem fenomene individuale, realitatea fiind unică și fiecare fenomen fiindu-ne dat numai în relație cu celelalte? Și pe lângă acestea, legătura substanțială la care am renunțat în afară de cunoștibil nu poate fi ea regăsită înăuntrul cunoștibilului? — Iată atîtea întrebări la care are să răspundă o filosofie a realității.

Oricum am concepe existența totală, avem însă siguranța că ne-am liberat de spectrul substanței, lucrului în sine, incunoștibilului. Realitatea este cunoștibilă; dacă nu cunoaștem încă totalitatea existenței, aceasta este din cauză că cunoștința este legată de forma timpului, este sucesivă. Necunoscut e încă imens împrejurul nostru, însă cunoștința îl reduce din ce în ce. Dacă existența este prin esența ei cunoștibilă, dacă conștiința este unul din termenii oricărei existențe. Realul departe de a ni se înfățișa ca un mister și ca o spaimă, trebuie să fie pentru noi o făgăduință și o nădejde.

## DIMITRIE DRĂGHICESCU

(1870—1945)

A promovat cu asiduitate ideile determinismului. Opera sa, extrem de amplă, a cuprins întreaga problematică socială a individului, dar și a colectivităților umane în cadrul cărora își desfășoară acesta activitatea. Probleme cum sînt: originea socială a conștiinței, psihologia individului, raportul omului cu mediul social, diferențele între lumea socială conștientă și lumea fizică inconștientă, „întîlnirea“ dintre psihologie și sociologie pe terenul moralei, legile naturale și legile psihologice și sociale, știința și practica socială etc. fac obiectul unor investigații și analize pertinente în opera și activitatea sa.

Prin lucrările sale Dimitrie Drăghicescu a lărgit imens problematica filosofiei și a relevat, în mod strălucit, caracterul ei activ, militant. Dincolo de limitele sale idealiste, pune în evidență omul, ca socius, în raporturile sale active cu procesele și fenomenele înconjurătoare, relevă rolul constructiv al cunoașterii, forța ei nemișlocit legată de transformarea mediului social.

Dintre scrierile sale filosofice menționăm: *Problema determinismului social*; *Determinism biologic și determinism social* (1903); *Rolul individului în determinismul social* (1904); *Psihologia poporului român* (1907); *Idealul creativ* (1914); *Realitatea spiritului* (1922).

Textul a fost selectat și reprodus din lucrarea *Le Problème de la Conscience*, Paris, Felix Alcan, 1907, p. 4—41. Traducere de Viorica Oancea.

## ORIGINEA SOCIALĂ A CONȘTIINȚEI

„*Legile sînt raporturile necesare care derivă din natura lucrurilor*“. Aceasta este frumoasa formulă prin care Montesquieu rezumă admirabil tot trecutul științific și filosofic al gândirii umane. Ori, ce vrea să spună, de fapt, prin aceasta, dacă nu că pentru a ajunge la cunoașterea legilor este absolut necesar să cunoști în prealabil natura lucrurilor; căci raporturile care derivă din ele, se exprimă exact în aceste legi. Aceasta este teza pe care o apără autorul *Spiritului legilor*. Dar, chiar în același timp, în Germania, filosoful de la Königsberg concepea alt adevăr, poate chiar mai hotărîtor încă, deși exagerat, potrivit căruia natura lucrurilor ne este absolut inaccesibilă și va rămîne totdeauna insesizabilă, oricare ar fi mijloacele intelectuale sau artificiile de metodă de care noi vom face uz. În confruntarea dintre ele, deocamdată teza lui Kant a triumfat. În zilele noastre, cînd dorim în mod serios să facem știință, nu mai vizăm această natură a lucrurilor. Pe de altă parte, formula lui Montesquieu, care a stîrnit admirația secolului al 18-lea, a pierdut mult din semnificația și valoarea ei. Care din ei a avut dreptate? Poate și unul și altul.

În concepția contemporană, spiritul, incapabil, după critica kantiană, să atingă adevărata natură a lucrurilor, s-a străduit să vadă dacă nu există un mijloc de cunoaștere directă a *raporturilor* și legilor care decurg de aici. Asupra multor puncte s-a ajuns la rezultate satisfăcătoare. Încît, dacă e adevărat că trebuie să existe o legătură directă între raportul dintre lucruri și natura lor, am putea să încercăm să studiem deja natura însăși a lucrurilor, parcurgînd drumul invers. Ar fi chiar justificat să ne întrebăm, dacă nu cumva această cale este pînă la urmă cea directă, adică dacă n-ar fi adevărat că „natura lucrurilor“ derivă din raporturile lor obligatorii. Cunoșcînd raporturile necesare ale lucrurilor, am putea ajunge, prin intermediul chiar al acestor raporturi înapoi la această natură, de vreme ce ea derivă din ele.

Aceasta ar însemna că Montesquieu avea neîndoios dreptate cînd stabilea o legătură directă între raporturile necesare și natura lucrurilor și că nu greșea decît acolo unde lăsa să se întrevadă că nu vom ajunge la sesizarea și înțelegerea legilor lucrurilor, decît după ce le vom fi cunoscut natura. Încercarea ar fi într-adevăr imposibilă, dacă ar fi adevărat că această natură este o simplă derivație a raporturilor necesare ale lucrurilor și că n-ar fi trebuit să studiem decît aceste raporturi. Este marele merit al lui Kant *de a fi negat cunoașterea lucrurilor în sine, ca să deplaseze și să orienteze mai departe eforturile cercetărilor asupra punctului esențial unde ele pot deveni fructuoase, adică asupra raporturilor exterioare necesare*. E adevărat că mijlocul de a ajunge aici nu putea fi decît radical, adică nu putea fi decît negarea absolută a lucrurilor în sine.

Dar, ceea ce era o adevărată necesitate a epocii lui Kant nu mai are rațiune în epoca actuală. S-ar putea, prin urmare, reveni la formula lui Montesquieu, corectată de astă dată astfel: *Natura lucrurilor derivă din raporturile necesare ale acestora*. Mai conștient și avertizat prin *Critica* lui Kant, nimeni nu se va mai hazarda să studieze direct natura lucrurilor, lucrul în sine. Este o metodologie depășită. Toată lumea, dimpotrivă, va observa și cerceta raporturile necesare exterioare, care, imediat ce sînt bine sesizate, vor reuși poate să ne conducă, în pofida lui Kant, la cunoașterea lucrului în sine. Aceasta va fi deci realizată prin simpla trecere de la cauză la efect, sub controlul fără greș al legăturii cauzale. Iată deci că elementul primordial este dat de *raporturi* și că natura lucrurilor este un element derivat din aceasta. Aici prezentăm un punct de vedere atît de diferit de ceea ce se înțelege, în mod curent, prin acesta, mai ales în domeniul științelor spiritului, că ne temem să nu șocăm prea tare ideile acceptate de toată lumea.

Cît despre problema de care ne ocupăm, acest punct de vedere social este, cum ne vom convinge, poate, împreună, de o eficacitate care nu mai trebuie demonstrată. El ne-a fost chiar sugerat de rezolvarea acestei probleme. Într-adevăr, considerațiile pre-

cedente ne-au condus la concluzia că, în cercetările efectuate în științele spiritului, dacă includem și științele sociale, nu ne putem îndoi de singurul fel logic și eficace de a vedea lucrurile. Toți oamenii de știință, cu o singură excepție poate<sup>1</sup> își imaginează că sociologia derivă din psihologie, care trebuie neapărat s-o preceadă. Aceștia înșiși, care vor o sociologie independentă de psihologie<sup>2</sup>, ceea ce de altfel este, cum se va vedea în curînd, absurd, așteaptă prin aceasta ca progresul în psihologie să-i ducă 'la realizarea unei științe sociale. Pe scurt, toată lumea, implicit sau explicit, recunoaște că sociologia se sprijină pe psihologie. Dar aceasta înseamnă, dacă ar fi să ținem seama de formula lui Montesquieu, că raporturile dintre indivizi derivă din natura lor psihică. Prin urmare, vreți să faceți știință din domenii ca: economie, morală, drept, sociologie etc.? Pierdeți orice speranță în privința psihologiei care, studiînd natura intimă a omului, nu și-a spus încă ultimul cuvînt<sup>3</sup>. Și atunci mergeți pe urmele psihologilor, utilizați tot ce ei vă vor spune, și observațiile dv. obiective vor fi false, fiți siguri, atîta timp cît psihologia nu le va fi ratificat<sup>4</sup>.

La rîndul lor, cum procedează psihologii? În general, într-un mod absolut opus celui specific științelor pozitive. Ei încep prin a studia individul în sine și se mărginesc aproape exclusiv la aceasta. Ceea ce înseamnă că încep să studieze natura lucrurilor ca să deducă apoi raporturile lor, metodă pe care au abandonat-o din fericire în științele pozitive, mai ales de la Kant încoaace. Or, dacă este adevărat că natura lucrurilor derivă din raporturile dintre ele, nu va fi la fel de exact că psihicul, conștiința, natura intimă a individului, derivă din raporturile interindividuale? A începe prin psihologie, ce este altceva, de fapt, decît a pune

<sup>1</sup> E. de Roberty, *La Sociologie* ediția III-a, capitolul *Raporturile științei sociale cu psihologia*, 179—206, Paris, F. Alcan.

<sup>2</sup> Espinas, articolul *Être ou ne pas être ou du Postulat de la Sociologie* (A fi sau a nu fi sau despre postulatul sociologiei), *Rev. Phil.*, I, 1901, 450.

<sup>3</sup> A. Wagner, *Lehr — und Handbuch der politischen Oekonomie*, Leipzig, 1892, p. 172—173.

<sup>4</sup> Bouglé, *Les idées égalitaires* (Ideile egalitare), Paris, F. Alcan, 1899, p. 86, 89.

căruța înaintea boilor? Era de altfel singura metodă pe care am fi putut s-o alegem anume, în scopul precis de a nu ajunge nicăieri, decît la un haos total.

Nimic nu devine deci mai presant, decît de a părăsi, cît mai curînd posibil, calea urmată și de a realiza aici reforma care este de atîta timp valabilă în alte științe. Va trebui deci să abandonăm individul și să ne îndreptăm cercetările asupra raporturilor interindividuale, singurul procedeu de bun simț, în stare să ne conducă la legile spiritului, la legile sociale și chiar la cunoașterea psihicului — a naturii individuale. Acest procedeu de altfel ar trebui să constituie întregul obiect al sociologiei. Iată deci că sociologia reprezintă adevărata știință fundamentală a spiritului, sau cel puțin ea capătă semnificația singurei metode științifice capabile să ajungă la un rezultat în cercetările făcute pe terenul științelor spiritului.

Dar, pentru aceasta, trebuie să examinăm cu atenție mai întîi care sînt bazele acestei noi concepții, după cum s-ar părea, pe care încercăm să o facem acceptată în opinia publică științifică, în special prin ideea că psihicul și conștiința derivă din raporturile exterioare între indivizi. Numai după ee vom face această teză pe deplin inteligibilă, vom putea pretinde să substituim vechii metode introspective, metoda sociologică.

Mai departe, va fi evident că, dacă prin metoda raporturilor sociale vom ajunge la legi — (expresia exactă a acestor raporturi) — aceste legi vor fi aceleași cu legile spiritului. În acest sens, să vedem ce ne învață analogiile cu alte științe, luate de altfel în semnificația lor cea mai generală, ca să nu prejudiciem nimic prin detalii. Puteți oare concepe, prin analogie, că sociologia va trebui să fie știința fundamentală a spiritului și că la rîndul ei conștiința va deveni în această concepție produsul raporturilor sociale și totodată va defini caracterul distinctiv al faptelor sociale?

[Între sociologie și psihologie]. Se admite, într-un sens larg, în special în Germania, că științele spiritului, între care și științele sociale, formează o grupă aparte, pe care trebuie s-o opunem altor științe ale naturii. Interesant ar fi de știut dacă toate științele

spiritului s-ar putea reduce la o știință fundamentală care ar fi sociologia. Unii cercetători au admis deja că nu e vorba de fapt aici decât de o singură știință, dar în mintea lor aceasta era psihologia (Dilthey, Wundt)<sup>5</sup>. Să vedem, ca să tranșăm litigiul, care dintre aceste două științe — psihologia sau sociologia — prezintă condițiile esențiale ale unei științe fundamentale, cel puțin acele condiții care sînt revelatorii și esențiale în alte științe. Drept urmare va trebui poate să insistăm asupra unor lucruri devenite prea banale.

În trecerea de la fizică spre chimie, diferența cea mai importantă care separă fenomenele fizice de cele chimice constă în aceea că cele din a doua categorie sînt modificări radicale ale corpurilor. Acestea sînt modificări de substanță, care fac să nu mai poți recunoaște un corp în noua sa formă. Fenomenele fizice sînt, dimpotrivă, schimbări care nu alterează natura corpurilor. În plus, chiar diviziunile materiei, unde se opresc transformările fizice, sînt moleculele. „Fenomenalitatea“ fizică este un proces de schimbări, care nu afectează decât aranjamentul morfologic exterior al moleculelor. Din contră, fenomenele chimice sînt un proces de schimbări care merg pînă la atomi. Aceste modificări alterează dispoziția morfologică a atomilor, ceea ce înseamnă că ele sînt transformări intime și profunde ale naturii corpurilor.

De asemenea, în trecerea de la chimie la biologie, separarea care există între aceste două științe, constă, mai întîi, într-o schimbare calitativă ireductibilă la cele două elemente, obiecte ale studiului. Așa cum transformarea chimică era un fapt ireductibil la fenomenul fizic, tot așa viața este o calitate ireductibilă la transformarea chimică. Mai mult chiar, acum, diviziunea ultimă a materiei, unde se opresc fenomenele vieții este celula vie, care este absolut diferită de atom și de moleculă. Proprietatea ireductibilă a vieții ar deriva, așa cum ne asigură Le Dantec, din aranjamentul morfologic al celulei, din constituția ei atomică. Poate fenomenul vieții nu ar fi decât procesul transformărilor

---

<sup>5</sup> Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*; Wundt, *Logik*, II ed. 2, p. 169.

intervenite în ordinea celulelor care constituie corpurile vii, ceea ce ar corespunde de altfel cu modificările morfologiei atomice în interiorul celulelor. O celulă vie nu diferă din punct de vedere chimic de o celulă moartă, decât prin alterarea morfologiei atomice a acesteia din urmă.<sup>6</sup>

Vom recunoaște în fiecare din cele trei științe fundamentale; cele trei elemente care se găsesc neapărat, fără de care nu s-ar putea distinge unele de altele: 1, unitatea și suportul ei elementar: molecula, atomul, celula; 2, o calitate ireductibilă; chimicitatea, viața; 3, ordinea unităților, morfologia lor. În același fel, știința fundamentală a spiritului trebuie să prezinte pandantul fiecăruia din cele trei elemente pentru a putea fi considerate ca atare.

Întrebarea este, între sociologie și psihologie, care poate satisface această condiție? Psihologia, în accepțiunea obișnuită nu poate fi, cu siguranță, o fenomenalitate conștientă care derivă direct din organizarea corporală a omului. Potrivit acestui punct de vedere, științele spiritului nu ar fi decât o dedublare a științelor biologice; idee care a fost adesea susținută, fără a înceta, prin aceasta, de a postula existența unei științe psihice sau sociale independente de biologie. Va interveni aici, într-adevăr, unul din acele trei elemente care sînt neapărat necesare pentru a caracteriza un fenomen nou, ireductibil, — conștiința.

Dar conștiința însăși, după cum vom vedea în cele ce urmează, nu poate fi atribuită decât individului ca ființă socială.

Rezultă deci că numai sociologia ar putea satisface condițiile unei științe fundamentale a spiritului.

Dar atunci, prin ce vor fi înlocuite cele trei caracteristici esențiale, care nu trebuie niciodată să lipsească unei realități, destul de distincte pentru a fi capabilă să nască o știință originală fundamentală? Această întrebare presupune că societatea ar putea forma un regn nou, superior regnului vieții și corpurilor brute.<sup>7</sup> Sociologii admit aceasta, într-adevăr, dar nu și psihologii,

<sup>6</sup> Le Dantec, *L'hérédité, clef des phénomènes biologiques* (Ereditatea, cheia fenomenelor biologice), *Rev. gén. des Sciences*, 1900, p. 733.

<sup>7</sup> Espinas, art. cit., nota p. 474.



deoarece ei consideră știința lor proprie drept o prelungire a fiziologiei, fără nici o continuitate. De altfel, psihologia a devenit, în timpul nostru, psiho-fiziologie. Am putea spera că ea se va apropia din ce în ce de fiziologie, și că terenul științelor pure ale spiritului, defrișat, devine un domeniu deschis.

Dar, pentru ca sociologia să fie această știință pură, fundamentală, a spiritului, trebuie, într-adevăr, ca societatea să constituie un nou regn și ca trecerea directă de la biologie la sociologie să se marcheze prin aceleași distincții caracteristice ca și cele de la chimie la biologie etc. Care sînt deci aici succedanele vieții manifeste ale celulelor și ale structurii morfologice a celulei?

\*

1. Și, mai întîi, care este, în realitatea socială, pandantul celulei? S-ar părea că întrebarea devine dintre cele mai simple, din moment ce prima idee pe care ne-o evocă în mod natural, este cea a indivizilor umani. Cu toate acestea, este destul de greu de răspuns. Trebuie să facem distincții extrem de fine care vor părea la început, adevărate subtilități. Aceste distincții vor putea fi apreciate exact, nu la începutul acestui studiu, dar de-abia spre sfîrșit. Pandantul celulei nu este pur și simplu individul uman. Va trebui să facem aici o distincție între societatea naturală, primordială, limitată, restrînsă și rudimentară (primitivă) și societățile civilizate, naționale sau internaționale; așa cum se face distincția în biologie între animale rudimentare, monocelulare, protozoare neorganizate, și cele pluricelulare, complexe și organizate. Și dacă se ține seama de această distincție, răspunsul cuvenit la întrebare este acela de a ști care este, în societate, pandantul celulei? Și acesta este: fie *clanul* sau *tribul* fie *individul uman rațional*. Aceasta rezultă din fazele sociale sau biologice pe care le-a parcurs. Dacă ne gîndim la viața organică superioară, indivizii umani vor fi atunci, într-o societate civilizată, adevărații reprezentanți ai celulelor; dacă, dimpotrivă, ne raportăm la forma monocelulară de viață, triburile și hoardele vor fi adevărații pandanți ai celulei. Omul societății civilizate este echivalentul tribului, clanului.

În faza ei inițială, și prin urmare naturală, societatea e în oarecare măsură o materie amorfă, așa cum plastidele sînt forma inițială de viață. Raportat la această societate, indivizii, sînt ca atomii, adică reprezintă ceea ce reprezintă atomii într-o celulă vie. Aceasta înseamnă că ele nu se contabilizează, fiindcă societatea este o sinteză, nu o sumă. De asemenea, proprietățile și în special interesele societății nu sînt cele ale indivizilor, deoarece, în orice sinteză, caracterele produsului obținut diferă de cele ale factorilor componenți. La acest stadiu, societatea este totdeauna o realitate superioară, independentă a indivizilor cărora ea le depășește interesele și scopurile; și aceasta, tocmai fiindcă această realitate superioară nu este încă transpusă în indivizi pentru a-i modela după imaginea sa, pentru a-i transforma astfel încît aceștia din urmă să nu reprezinte decît aspectul redus, simplificat al realității.

Dimpotrivă, dacă ne imaginăm societățile civilizate, din ce în ce mai departe de starea naturală și devenite progresiv construcții reflectate, *artificiale*, am putea vedea că indivizii care participă la ea, s-au modelat mai mult sau mai puțin.<sup>8</sup> În aceeași măsură, pandantul celulei vie devine aici individul, care trebuie să fie imaginat ca veritabilul suport al vieții sociale, alături de societatea însăși și cu același titlu. Acest pandant (individul) devine prin această, produs și prin urmare reproducție redusă a acestei societăți. Indivizii joacă aici rolul celulelor pentru formele superioare ale vieții organizate, cu această importantă diferență că ei sînt în societate imaginea însăși, a ansamblului, reproducția lui diminuată, ceea ce nu este evident cazul celulelor vie într-un corp animal. Se înțelege de la sine că această societate independentă, superioară indivizilor, s-a dezvoltat, în aceeași măsură în care individul și-a însușit substanța. Ea s-a dezvoltat deoarece a fost asimilată, digerată de către indivizii care o compun și care i-au împrumutat mintea și sufletul. De asemenea, raporturile societății față de indivizi, nu mai sînt cele ale unei sinteze față

---

<sup>8</sup> E. de Roberty, *La Constitution de l'Ethique*, Paris, Alcan, 1900, p. 113.

de factorii care o impun, ci cele ale unei sume față de unitățile sale, calitățile totalității fiind identice cu cele ale fiecărei părți. Nu ar putea fi altfel, deoarece calitățile unei societăți trebuie să se regăsească în indivizii din care este formată, modelându-i prin imaginea ei.

Drept urmare, trecînd de la societatea primitivă, naturală (hoarda, tribul) la societatea civilizată, individul a suferit o modificare absolut esențială. El și-a însușit substanța societății, și pînă la urmă, și rolul ei; din simplu atom el a devenit celulă; după ce a fost un simplu factor, a devenit o parte a realității sociale. Individul uman s-a transformat deci complet; sub aparența sa exterioară, care a rămas aceeași, a cucerit o viață interioară, care-i fusese cu totul necunoscută în prima sa fază <sup>9</sup>. Dar această viață interioară nu este altceva decît societatea, căreia individul i s-a asimilat. Reflecția, conștiința, sufletul, vor fi deci calități pe care el le-a dedus din viața socială. De asemenea, ar trebui să se facă o distincție esențială în complexitatea concretă a indivizilor — o distincție fundamentală, pe care atît bunul simț popular cît și filosofia idealistă, condusă de intuiția genială a popoarelor, nu au omis să o facă. Este nevoie de a distinge între individul biologic și individul social, <sup>10</sup> între ceea ce omul a fost prin natura sa și ceea ce a devenit sub influența vieții colective, între materia organică, care constituie baza corpului și sufletul, spiritul său care nu derivă de aici. Ar fi pueril să ne temem din această cauză de o reîntoarcere la concepția dualistă a naturii umane, cu toate că se concepe această dualitate a naturii într-o manieră realistă și pozitivă, adică într-o manieră cu totul explicită.

Cum s-a împlinit de fapt această transformare a individului? Cum se face că rămînînd în aparență același, el a suferit o modificare atît de importantă? Ca să putem explica bine acest fenomen ar trebui să considerăm viața socială ca un veritabil proces de soluție a indivizilor biologici într-o infinitate de serii de acțiuni și reacțiuni individuale, repercutîndu-se între ele, în veritabile

---

<sup>9</sup> E. de Roberty, idem, p. 114.

<sup>10</sup> Idem, *Le Psychisme social*, Paris, Alcan, p. 35.

*endosmoze și exosmoze, sau ca un mediu exclusiv uman, în care este angrenat fiecare individ, ca urmare a vieții sociale, prin faptul că a luat parte la această viață omenească și a participat la ea el va fi transformat, va deveni rațional și conștient. El va asimila și concentra în sine însuși suma vieții tuturor semenilor săi; natura lui biologică se va greșa în acest fel o natură nouă, formată din sinteza vieții colective a tuturor indivizilor.*

Tot astfel într-un vas, unde se produce un proces chimic moleculele diferitelor corpuri amestecate împreună se pulverizează în atomii lor și pe măsură ce împrumută altora, se împrumută de la alții; din acest proces de împrumuturi reciproce, moleculele ies transformate într-un mod esențial; la fel, individul uman care tocmai a dat o parte vieții sociale, acolo unde s-a pulverizat semenii lui și unde a depus el însuși o parte din sine, s-a depersonalizat biologic, pentru a primi în sine puțin din viața generală a grupului. Prin acest proces el a primit grupul în sine, s-a universalizat individualizându-se într-o formă nouă, originală și superioară. Pentru puținul pe care l-a dat din sine, el a dobândit infinit mai mult. A realizat o creștere a vieții lui datorită influenței pe care alții au exercitat-o asupra lui.

Astfel, în mod logic, necesar, individul atom devine individ celulă, prin adăugarea vieții tuturor celorlalți și proporțional cu influențele pe care le-a suferit. Din acest proces de universalizare a rezultat individualizarea originară a conștiinței. Omul a rezultat de aici ca ființă rațională, gânditoare, cu alte cuvinte socială. Avem deci acum de a face cu o realitate nouă, superioară realității biologice. Aceste două realități pot ușor să fie distinse în individual, concret. Această distincție devine o separare reală și clar manifestă dacă ne imaginăm diferențe între adulți și copii și dacă ne gândim la inconștiența și lipsa de reflecție a unora, și dimpotrivă la capacitatea reflexivă a celorlalți. Această diferență provine, fără îndoială, din faptul că, evident, copiii nu au avut timp să-și asimileze viața colectivă. De asemenea ei nu sînt conștienți și reflexivi, — deși uneori sînt într-o oarecare măsură —, decît numai în măsura în care au împrumutat, adaptîndu-se prin diferite mijloace la viața universală a grupului; de asemenea,

dacă sînt încă sub nivelul societății, este pentru că aceasta din urmă a rămas pentru ei o sinteză în întregime străină lor. Și într-adevăr, copiii nu au un rol decisiv în societate; ba chiar nu au nici unul. Ei se comportă deci față de ea ca atomi simpli; și aceasta nu va înceta decît o dată cu progresul educației lor, a experienței lor, — pe măsură ce vor veni și se vor adăpa de la imensul rezervor al vieții sociale. Această asimilare a societății îi va ridica apoi la majorat, majoratul individului fiind momentul cînd el devine egalul adultului ca ființă socială și component al vieții sociale, identificîndu-se cu societatea. În acest moment ponderea socială a celulei biologice este individul uman.

Nu cred că aceste distincții să fi fost făcute pînă acum. Și aici este defectul tuturor concepțiilor sociologice, fie că e vorba de Herbert Spencer, Auguste Comte, fie chiar, și mai ales, de Durkheim. Consecința cea mai gravă care vine de aici este contracția supărătoare și penibilă care constituie adevăratul fond al acestor diverse concepții. Astfel, dl Durkheim admite că societatea este totdeauna o realitate independentă și exterioară indivizilor, oricare ar fi ei: adulți, instruiți și capabili de gîndire, sau rudimentari și deci incapabili de a reflecta. La fel procedează Spencer și Comte, care iau în considerare individul biologic și fac din el adevărata celulă socială, adevăratul substrat al vieții sociale, deși el nu este decît atomul. Vom vedea de altfel mai departe, consecințele grave care decurg din punctul de vedere al metodelor propuse de acești sociologi. Să ne oprim aici pentru moment.

2. Și acum, care este în societate succedaneul structurii morfologice a celulei? De această dată răspunsul este dintre cele mai simple; el vine de la sine. Se pare că nu poate fi decît modul de grupare al indivizilor în societate. Morfologia societății este forma constituirii sale, forma ordinii sale interioare. Și această ordine interioară nu poate fi decît suma raporturilor interindividuale mai mult sau mai puțin fixe și organizate. Nu ar rămîne decît să ne întrebăm: dacă fenomenologia socială se află în același raport de dependență absolută și exactă față de această morfologie a societăților, cum se admite, de exemplu,

că fenomenalitatea biologică a plasticului depinde într-un mod absolut de organizarea interioară a atomilor infinitesimali? De altfel, este o dependență analogă, bănuiesc, cu cea care există între procedeele chimice ale corpurilor și constituția morfologică și atomică a moleculelor lor. În chimie și în biologie modalitatea fenomenelor derivă, direct și exclusiv, din ordinea constitutivă a atomilor în celulă sau în moleculă. Toate manifestările ciudate ale fenomenelor chimice și vitale sînt astfel simple derivații ale raporturilor interatomice și intercelulare. Toată fenomenologia socială nu a fost oare, la rîndul ei, o simplă derivare directă și exclusivă, a raporturilor interindividuale ale indivizilor care au trăit în societate? Răspunsul afirmativ este dintre cele mai atrăgătoare, avînd în vedere și analogia generală care există la celelalte puncte. Cel puțin logic este posibil să-l acceptăm.

Ca simplă indicație putem admite, *a priori*, că procesele sociale, sub toate formele lor de manifestare, trebuie să derive în mod absolut din raporturile sociale, interindividuale, și, ca urmare, că ele trebuie să se modifice, să se complice sau să se simplifice în funcție de modificarea, simplificarea sau complicarea acestor raporturi. Fenomenul social cel mai important, și fundamental, este deci forma raporturilor interindividuale, de unde viața socială decurge imediat și exclusiv, tot așa cum viața elementară derivă din morfologia celulei vii. Și sîntem în măsură să afirmăm această dependență cu atît mai multă încredere, cu cît noi o vedem confirmată de minți strălucite care au observat-o. Astfel sînt Durkheim<sup>11</sup>, de Roberty<sup>12</sup> Gumpłowicz<sup>13</sup>, Simmel<sup>14</sup> etc., care toți sînt de acord în a recunoaște că adevărata sursă a fenomenelor sociale nu este constituția biologică a indivizilor, ci modul de grupare al acestora, forma grupului.

<sup>11</sup> Durkheim, *Division du travail social*, Paris, Alcan, 1893, p. 282—313 și p. 386—387.

<sup>12</sup> E. de Roberty, *Op. cit.*

<sup>13</sup> Gumpłowicz, *Précis de Sociologie*, tr. fr., Paris, Giard, 1896, p. 274—293.

<sup>14</sup> Simmel, *Ueber die Sociale Differentierung*, 1900, p. 65—69.

Durkheim și Simmel, precizînd mai mult ideile lor, arată că numărul indivizilor este factorul principal care decide ordonarea interioară a grupului și, drept urmare, decide în mod indirect forma manifestărilor fenomenelor sociale. Dezvoltarea socială după unul, volumul și densitatea după părerea celuilalt, iată primele principii ale întregii fenomenalități sociale.

În felul acesta, rolul capital al sociologiei ca știință fundamentală care pare că va acapara toate științele spiritului (*Geistwissenschaften*) apare cu toată evidența. În adevăr, ea trebuie să fie pusă pe același plan cu biologia, chimia și fizica. Sociologia trebuie să fie pentru drept, economie politică, politică și psihologie ceea ce sînt biologia pentru fiziologie, botanică, zoologie și medicină. Este o știință fundamentală, ca biologia, chimia și fizica, din moment ce studiază raporturile interindividuale, tot așa cum chimia studiază raporturile interatomice și biologia raporturilor interatomice și intercelulare. Sau invers, știința fundamentală a spiritului, ca să fie de o valoare universală, egală cu cele ale altor științe fundamentale, trebuie să studieze, imediat, raporturile, dar raporturile determinate, specifice, raporturile interindividuale. Într-un cuvînt, științele spiritului, pentru a merita acest nume, trebuie să fie sociologice, să se subordoneze sociologiei, științei raporturilor interindividuale.

3. Și în sfîrșit, ce îi urmează în realitatea socială, caracterului ireductibil al vieții elementare? Aceasta este problema pe care trebuie să o rezolvăm pentru a da toată forța necesară argumentației noastre. Într-adevăr, fenomenul vieții, această proprietate originală și ireductibilă la alte proprietăți ale lumii fizico-chimice, constituie unica veritabilă caracteristică ce marchează cu un singur semn toate fenomenele biologice. Oricare ar fi, prin urmare, forma de manifestare a fenomenelor, această singură proprietate ajunge pentru a califica drept biologic orice proces care se va manifesta. Problema se pune deci astfel: să găsim proprietatea în același timp originală, specifică și ireductibilă, care, din momentul cînd s-a manifestat printr-un fapt dat, califică acest fapt drept social și care să reprezinte prin aceasta

însuși caracterul specific și ireductibil al fenomenelor sociale, fiind în același timp, prin chiar acest specific, adevăratul și singurul semn caracteristic, obligatoriu, pentru a separa două categorii esențiale de fenomene.

Care este deci acest caracter, care face specifice fenomenele sociale, le separă de fenomenele biologice și marchează limitele în afara cărora începe fenomenalitatea socială, tot așa cum proprietatea vieții marchează limitele între fenomenalitatea biologică și chimică?

De această dată, soluția este dintre cele mai simple. Acest caracter nu poate fi decît *conștiința* relativ reflectată. Căci, în afară vieții înseși, nu mai este nimic atît de original, de miraculos și ireductibil cum e conștiința. Ea însumează, într-adevăr, toate condițiile acestei particularități a lumii sociale, care stabilesc bariera dintre biologie și sociologie. Nu va fi deci atît de absurd — pînă la proba contrarie — să concepem conștiința ca fiind ceea ce oferă lucrurilor caracterul lor social specific; schimbindu-se din fapte biologice în fapte sociale; într-un cuvînt de a face din faptele sociale cheia de boltă cu care se stabilesc limitele sociologiei. Și această cu atît mai mult cu cît noi nu sîntem primii care o concepem astfel. Este mult timp de cînd dl Espinas a susținut aceste idei și de cînd el a scris cele ce urmează: „Nici un fapt biologic nu devine imediat social: un intermediar este necesar, și acesta este fenomenul psihic. Societățile sînt grupări în care indivizii sînt uniți prin legături psihologice”<sup>15</sup>. La fel, de Roberty<sup>16</sup> a declarat: „Gîndirea este termenul intermediar care complică acțiunea biologică pentru a produce ca rezultat acțiunea socială. Ceea ce separă fenomenele biologice de fenomenele morale sînt faptele de conștiință și de finalitate”.

Durkheim<sup>17</sup> afirmă și el că „în societățile superioare organismul se spiritualizează” și că „faptele sociale sînt spirit materializat”. Nu este altceva decît ceea ce gîndește celebrul psiholog

<sup>15</sup> Espinas, art. cit., p. 466 și 467.

<sup>16</sup> E. de Roberty, op. cit., p. 88, 93.

<sup>17</sup> *Idem*, p. 386.



american M. Baldwin<sup>18</sup> — psiholog și în ochii noștri cu atît mai celebru cu cît este un sociolog veritabil — cînd spune că „materia organizării sociale — sînt ideile“. Judecata individuală reflectă tipul social. Dar tot ce se poate spune mai clar și mai pregnant, din acest punct de vedere, este afirmația netă a lui Abramovsky<sup>19</sup>: „fenomenul fizic devine social atunci cînd dobîndește în același timp un caracter psihic“. Și e curios, că nimeni n-a acordat acestui fapt importanța cuvenită.

\*

Care sînt raporturile acestui caracter esențial al fenomenalității sociale cu celelalte elemente primare ale acesteia?

Am văzut deja că atributul inevitabil pe care trebuie să-l cucerească individul, pentru a se ridica de la rolul umil și chiar nul de atom la cel de moleculă sau celulă socială, ce poartă aceleași nume cu societatea luată în ansamblul ei, și pentru a fi considerat drept suport al vieții și realității sociale, este conștiința reflectată. Asupra acestui punct se afirmase deja rolul preponderent al fenomenului conștiinței. Acestea odată stabilite, ni se pare inutil să insistăm asupra naturii sale esențialmente și profund socială. Să ne oprim la raporturile ei cu morfologia socială. Cum se comportă conștiința reflectată față de raporturile interindividuale, care, prin structură, ordine interioară, constituie forma grupului social? S-a spus că proprietatea vieții elementare — care este pandantul biologic al conștiinței — era efectul exclusiv și imediat al morfologiei atomice a plastidelor. Este oare aceeași proprietate cu a conștiinței? Să fie acest efect doar efectul exclusiv și imediat al repartiției indivizilor în sînul grupului social? Să depindă conștiința de raporturile interindividuale în asemenea măsură încît să fie

---

<sup>18</sup> Baldwin, *Interprét. sociale*, ediția engleză p. 487, ediția franceză, p. 106.

<sup>19</sup> Abramowsky, articolul *Les bases psychologiques de la sociologie* (Bazele psihologice ale sociologiei) în *Revue Internationale de Sociologie*, 1897, p. 601.

din această cauză expresia lor cea mai fidelă? Legătura dintre ele să fie oare la fel de sensibilă ca și transformările și modificările (alterările) raporturilor interindividuale, iar schimbările acestora din urmă să se repercuteze oare imediat și fidel în formele și metamorfozele conținutului conștiinței? Nu vedem nici o stavilă în a răspunde afirmativ la toate aceste întrebări; unii autori au și făcut-o de altfel. Dar nici unul din cei pe care i-am citat mai înainte nu s-a exprimat în această privință atât de clar ca să găsim, în cărțile lui, toate elementele unei demonstrații formale. Dl Simmel<sup>20</sup> spune: „Adevărul ideilor, concepțiilor este legătura care face unitatea cercului social... Valoarea ideilor derivă direct din întinderea cercurilor sociale“.

Simmel gîndește conceptele ca produse istorice care evoluează o dată cu societatea. Durkheim ne spune la rîndul său că „cea mai mare parte a stărilor noastre de conștiință nu sînt produse în ființe izolate, sau s-au produs cu totul altfel în ființe grupate într-altfel... Produsele vieții în grup, pot fi explicate numai de natura grupului“<sup>21</sup>. Tarde<sup>22</sup> a observat, de mult timp, că „atunci cînd conștiința se dispersează sau se unifică cu organismul, ea scade sau crește, se restrînge sau se lărgeste, se destinde sau se fortifică împreună cu mediul social“. Și, în sfîrșit, de Roberty<sup>23</sup> afirmă cu eleganță: „această înflorire ideală, acest înalt zbor al spiritului; departe de a precede rudimentele și primele schițări ale vieții în comun, a venit în urma lor și pare a fi produsul lor. Nici o inteligență n-ar putea exista în afara legăturilor care constituie ansamblul indivizilor. Faptul social naște pretutindeni faptul mental“. Analogia poate deci să se mențină la cel mai înalt grad de generalitate. Așa cum fenomenul vieții elementare și proprietățile chimice ale corpurilor sînt simple

---

<sup>20</sup> Simmel, articolul *Pensée théorique et intérêts pratiques* (Gîndire teoretică și interese practice), în *Rev. de Métaph. et de Morale*, 1896, p. 163, 164 și 165.

<sup>21</sup> Durkheim, op. cit., p. 391.

<sup>22</sup> Tarde, *Philosophie pénale* (Filosofie penală), Paris, 1900, p. 117.

<sup>23</sup> E. de Roberty, *Le Bien et le Mal* (Binele și răul), Paris, Alcan, 1896, p. 22; *Constit. de l'Ethique*, p. 33.

derivații ale constituirii atomice a celulelor și moleculelor, la fel conștiința reflectată și formele ei diferite nu sînt decît expresia fidelă a raporturilor interindividuale. Drept urmare, toată fenomenologia conștiinței găsește o cauză suficientă în structura interioară a societății, în formele acestor raporturi interindividuale. Natura umană, în același timp reflectată și rațională derivă din structura societății care o înglobează. Putem spune că sufletul individului este reflectarea raporturilor pe care acesta le întreține cu semenii lui. Adăugăm, ca să facem această afirmație mai explicită, că morfologia socială — structura socială — înseamnă suma raporturilor interindividuale organizate în societate. Conștiința presupune, că în același timp ele sînt interindividuale, dar au o organizare a lor. Or, ideea de organizare a raporturilor este fondul însuși al ideii legilor. Trebuie deci să existe o perfectă corespondență între organizarea conștiinței și organizarea societății, una fiind efectul celeilalte. De aici derivă legile; cu alte cuvinte formele acestor raporturi interindividuale sînt în mod necesar (obligatoriu) legi și forme ale conștiinței.

Dacă studiem traseele legilor vom urmări un drum care conduce la fondul intim al conștiinței și vom pătrunde în natura intimă a omului, în natura umană, în ceea ce Kant considera drept tentativa cea mai grea din cîte există. Dacă e adevărat că legile conștiinței și, drept urmare, natura ei intimă derivă din raporturile interindividuale, ar urma că Montesquieu a avut dreptate față de Kant, presupunînd (considerînd) cognoscibilă natura lucrurilor. Dar pentru a avea în întregime cîștig de cauză, acest autor ar fi trebuit să stabilească cum urmează frumoasa sa formulă „*Natura lucrurilor înseamnă legile care derivă din raporturile necesare ale lucrurilor*“. Ceea ce ar fi echivalent cu a afirma că această natură a lucrurilor ar face una cu legile care o guvernează și prin urmare ea ar depinde exclusiv de relațiile în care se află lucrurile unele în raport cu altele. Nu este aceasta concepția care a triumfat în științele fizice, chimice și matematice? Nu credem că ne înșelăm deloc afirmînd că, în științele naturii, întreaga cunoaștere a „naturii lucrurilor“ se reduce la cunoașterea raporturilor fenomenelor între ele. Natura lor este în re-

lație atât de strinsă cu raporturile lor, încît orice modificare a acestora din urmă alterează însăși această natură. Dacă acționăm, de exemplu, asupra raporturilor moleculelor unui lichid oarecare și dacă modificăm distanța dintre ele, adică raporturile lor, vom avea modificat și aspectul lichidului, care se va prezenta sub formă de vapori. Trebuie să fie la fel și cu o societate dată. Modificați numai, la un moment dat, raporturile interindividuale, și veți modifica imediat conștiința și sufletul indivizilor. Ni se pare că acest adevăr se impune spiritului cu toată forța unei veritabile axiome.

[*Originea socială a conștiinței.*] Dar dacă conștiința, cu formele și legile sale diferite, derivă exclusiv din constituția socială, și din modurile de grupare a relațiilor interindividuale, urmează în mod necesar că ea nu mai derivă deloc din constituția fiziologică a omului, din raporturile intercelulare care îl compun. Este o concluzie greu de prezentat cititorului și care va fi respinsă și dezavuată de către autorii înșiși atât de des citați de noi și care de altfel ne-au sugerat-o. Și cu toate acestea ea există puternic înrădăcinată în străfundurile gândirii lor. Această idee este cea care hrănește gândirea acestor autori; dar tot ea este aceea care face ca gândirea lor să fie contradictorie, -pînă la urmă, acceptînd deschis o ultimă concluzie<sup>24</sup>, prin care concepțiile lor au atins un fel de echilibru logic definitiv. Vom reveni de altfel asupra acestui subiect.

Atîta timp cît spiritul și conștiința erau considerate drept simpla expresie a constituirii organice și materiale a corpului, problema era simplă. Studiați corpul și veți ajunge la psihologie sau cel puțin la psiho-fiziologie. Dar, chiar dacă pui problema într-un fel mai simplu, ea nu va deveni mai ușor de rezolvat. Trebuie să mărturisim că teoria noastră despre originea spiritului și a conștiinței complică infinit problema a cărei soluție devine nemijlocit cu atât mai ușoară, cu cît complexitatea ei este mai mare.

---

<sup>24</sup> E. Durkheim în *Diviziunea muncii...* afirmă: „Fără îndoială, ar fi exagerat să spunem că viața psihică nu începe decît o dată cu societatea“.

În ce constă, rezumînd rapid, soluția problemei? Atît conștiința, cît și diversele sale forme, derivă din constituirea socială în care trăiesc indivizii, nu mai derivă din constituția materială și organică a corpului omenesc. Această nu vrea să însemne că nu există nici o legătură între conștiință și organism, fiindcă știm că numai prin intermediul corpului conștiința ajunge să se exteriorizeze. Vrem numai să afirmăm prin aceasta că organismul se găsește el însuși într-o situație dependentă față de conștiință și deci indirect dependent față de organizarea societății. Forma de activitate a organismului uman derivă, în general, mai mult din raporturile existente între diferiții indivizi decît din forma organismului considerat în el însuși.

Contribuția organismului constă în aceea că este suficient de permeabil pentru a nu fi refractar la condițiile care îi sînt impuse de raporturile interindividuale. „Gîndirea este o funcție a creierului.“ Există două feluri de a concepe această afirmație, spune William James. Și continuă: „Această înseamnă: sau *producerea*, ca și cum ai spune că lumina este o funcție a circuitului electric și în acest caz sufletul desigur că moare împreună, cu creierul, sau, mai degrabă, aceasta înseamnă *transmisie*“. Ipoteza *transmisiei* este cu atît mai acceptabilă, cu cît e vorba aici de 2 elemente total eterogene, — activitatea cerebrală și activitatea psihică. În teoria transiterii se poate admite o putere exterioară cu totul diferită de cea a simțurilor. „Se poate, cum spune Kant, ca materia (corpul) să fie nu cauza gîndirii noastre, ci o condiție restrictivă, și ca această condiție, necesară vieții animale și temporale, să nu fie decît un obstacol în calea vieții pur spirituale<sup>25</sup>“.

Ce este de spus, dacă nu că rolul său este cu atît mai mare cu cît el (corpul) este mai pasiv? Din aceasta rezultă că ceea ce este decisiv, în acțiunile omului, este ansamblul de raporturi interindividuale. Forma activității sale derivă din formele pe care le iau aceste raporturi. Niciodată funcțiile fiziologice ale corpului nu vor fi suficiente pentru a explica formele activității și conștiinței.

<sup>25</sup> Kant, *Human Immortality*, vezi rezumatul în *Revue phil.*, 1898, I, p. 198—199.

Ajungem în mod obligatoriu, o dată ce am ales această cale, la o concepție net dualistă a naturii umane. Astfel, după concepția noastră, marele mister al spiritului, considerat în natura și originea socială a oamenilor, a devenit deodată explicit, din simbolic și mistic cum era. Deci, în omul concret se găsește o natură biologică, materială — cea a instinctelor — și o altă natură, imaterială, spirituală, conștiința. Sînt două lumi diferite, juxtapuse în același obiect; două modalități ale existenței, combinate într-un fenomen complex. Cu siguranță, diferențele lor ireductibile, care nu prea fac casă bună, țin de diferența esențială a originilor lor. Care sînt aceste origini?

De la Lamarck și Darwin toată lumea este de acord că elementele calitative care constituie ființa noastră biologică sînt rezultatul unui proces lung și nedefinit de adaptare la mediul cosmic. Formula atît de fericită a lui Spencer rămîne în această privință de un adevăr incontestabil. Organismul este un ansamblu de raporturi interioare care corespunde unui ansamblu de raporturi exterioare. Materia vie, supusă principiului selecției, a luptei pentru existență și adaptării, reproduce în interiorul ei condițiile cosmice ale vieții. Instinctele și funcțiunile vegetative sînt grupări interne, al căror caracter este fixitatea și care corespund condițiilor de asemenea fixe ale mediului cosmic. Din acest proces de adaptare la mediul cosmic va rezulta deci organismul nostru, *aproape* cel care este în zilele noastre. Iată originea ființei noastre materiale, biologice.

Greșeala discipolilor lui Lamarck, Darwin și Spencer este de a căuta să explice, cu ajutorul aceluiași proces de adaptare la mediul cosmic, un alt aspect al naturii noastre: conștiința și spiritul. Wallace<sup>26</sup>, un adept al lui Darwin care și-a corectat maestrul, a observat atît de bine acest lucru, încît n-a lăsat să treacă nici o ocazie fără să protesteze împotriva acestei exagerări a darvinismului. El a considerat consecvent spiritul și conștiința drept ireductibile și inexplicabile prin principiul selecției naturale și adaptării; iată adevăruri în care are dreptate absolută. Dar el

<sup>26</sup> Wallace, *Le Darwinisme*, trad. fr., Paris, 1891, p. 646, 647, 653

a dat în schimb o explicație mistică, supranaturală, un adevăr implicit; fără să fi ajuns să conceapă punctul de vedere social, el a simțit ceva în această privință, dar un fel de presentiment obscur și mistic. Noi sîntem astăzi în măsură să introducem punctul de vedere pozitiv al vieții colective, destinat să răspîndească lumina așteptată în cercetările asupra problemelor spiritului. Această metodă a luminat previziunea lui Wallace într-un fel nou; misterul este acum dezlegat; misticismul, care conținea implicit un adevăr, dispare pentru a ne pune în prezența unui adevăr pozitiv.

Să presupunem că procesul de adaptare la condițiile cosmice ar fi luat sfîrșit la un moment determinat al vieții speciei. El ne-ar fi condus la un tip specific, rămas apoi aproape același, pentru că mediul cosmic el însuși nu s-a modificat. La acea epocă omul trăia fără îndoială în mici hoarde naturale, încă prea puțin numeroase și, drept urmare, prea risipite pentru a se întîlni. Dar să presupunem ceea ce nu a întîrziat să se întîmple, că a venit un moment în care triburile s-au înmulțit pînă la punctul de a se întîlni, de a se ciocni mai mult sau mai puțin. Această continuă încrucișare, alături de întîlnirile lor mai mult sau mai puțin antagonice au determinat un fapt firesc, necesar și de primă importanță. Grupurile au început să se reunească, să se mărească prin procedee pașnice sau violente.

La un moment dat grupul, devenit deja considerabil, sfîrșește prin a forma un soi de mediu nou, adăugat mediului cosmic și care, fiind uman, diferă în mod esențial de primul. Omul, cel care a realizat procesul cosmic, se găsește deodată angrenat în acest mediu. Un nou ansamblu de raporturi exterioare se impune, implacabil, individului, care trebuia să i se adapteze, realizînd în sine însuși un ansamblu de raporturi corespunzătoare. Individul trebuia să se îmbogățească cu acest ansamblu foarte complex al noilor raporturi interioare. Acesta a fost începutul și originea vieții spirituale conștiente și reflectate. Conștiința a ieșit astfel din teritoriile neantului. Acest mediu uman, alăturat mediului cosmic, trebuia să determine în individul implantat în el, o nouă formă de existență care venea să completeze existența

lui fizică. Iată deci principiul vieții spirituale și ca urmare dualitatea naturii care caracterizează omul.

Noul mediu uman și social continuă să se întindă și să se dezvolte; raporturile interindividuale care au rezultat de aici se complicară și se organizează progresiv; și în aceeași măsură raporturile intra-individuale, legile și formele conștiinței, suferiră transformări absolut paralele. Pe măsură ce mediul social atingea un grad mai mare de stabilitate și o organizare mai largă, trăsăturile esențiale ale spiritului se fixau la rîndul lor pentru totdeauna. Sufletul deveni o realitate efectivă, deși imaterială, o simplă realitate a raporturilor.

Conștiința este deci un produs al evoluției istorice, ca și dreptul, morala, economia, științele și filosofia. Cum s-a dezvoltat ea? Numai istoria ar putea să ne-o explice, deși detaliile acestor progrese îi scapă; sîntem în această privință limitați de ipoteze, ceea ce nu este deloc riguros ca metodă științifică. Dar există încă un mijloc de a obține o idee indirectă a procesului istoric al conștiinței. Este observarea atentă, exactă a felului în care noii născuți ajung în primele luni și în primii ani ai existenței lor, la conștiința reflectată.<sup>27</sup> Fiindcă ar fi foarte posibil ca, în fiecare creație actuală a ființei conștiente să se reproducă procesul lung și complicat al creației istorice a conștiinței umane. Aici, ca și în ereditatea biologică, filogeneza trebuie să reproducă ontogeneza. Și de fapt, ce este educația dacă nu un fel de naștere psihologică și de ereditate comparabilă cu actele biologice corespunzătoare? La fel cum dezvoltarea embrionară reproduce fazele creației vieții, tot așa educația, de unde izvorăsc conștiința și spiritul nostru, trebuie să reproducă cel puțin ceva din actul istoric inițial de unde izvorăsc cei doi factori.

Educația nu va fi deci decît un fel de sinteză a istoriei în întregime, a procesului istoric. Interpretarea exactă a operei educației, ale cărei rezultate pozitive nu sînt decît simple supoziții,

---

<sup>27</sup> Baldwin, în cartea deja citată și într-o altă lucrare, *Le Développement mental*, descrie observații minuțioase îndreptate în această direcție.



la care reducem noi acum investigarea sociologică a conștiinței, ne va permite în viitor să ajungem la anumite puncte de vedere mai clare despre procesul formării înseși a conștiinței. Acesta va fi, cel puțin, singurul mijloc de a ajunge la fapte, renunțînd la considerațiile generale care ne limitează încă cercetările.

Utilitatea acestor prime considerații, care sînt în mod necesar generale, va fi de a ne convinge că există un mod de a ajunge la cunoașterea legilor spiritului și a conștiinței, altul decît metoda psiho-fizică pur experimentală, altul decît metoda introspectivă. Această altă metodă este o știință în întregimea ei: Sociologia.

Considerațiile date ne vor convinge de asemenea, că există, de fapt, în omul gînditor (rațional) o dualitate de naturi pe care noi o cunoaștem. Una din aceste naturi este materială, fizică și biologică, cealaltă spirituală și conștientă. Diferențele, care le fac ireductibile, au ca unic motiv originea lor. Ființa biologică este produsul mediului cosmic, al adaptării la condițiile și raporturile care constituie mediul fizic. Spiritul și reflecția sînt produsul mediului uman, colectiv sau social — al adaptării ființei biologice la raporturile interindividuale, al căror ansamblu îl constituie acest mediu.

*Sufletul și conștiința sînt deci flacăra care se aprinde la inter-contactul între indivizi. Mediul social, colectivitatea, viața în comun sînt principiul inițial al spiritului, „primus movens“ al conștiinței. Ipoteza lui William James devine din acest moment foarte inteligibilă. Sufletul este deci mai mult o transmisie a cărei origine este în altă parte, după părerea noastră în viața colectivă. Vom fi obligați să recunoaștem prin aceasta că, pentru a împinge analiza cit mai departe posibil, am ajuns la o *vasiconfirmare* a unora din aceste axiome infinite sugestive, care sînt familiare cititorului *Noului Testament*? Într-adevăr, a pretinde că spiritul este o flăcără care se aprinde de la viața comună, ce este altceva decît a reproduce într-un fel neașteptat, cuvîntul repetat în Scriptură: „De fiecare dată cînd vă veți aduna, Duhul Sfînt va coborî asupra voastră“. Și într-adevăr, spiritul este evident*

opera vieții colective. Această viață în comun este cea care formează spiritul și *ni-l transmite* în întregime constituit. Dacă am vrea să aprofundăm această ordine de gânduri, multe lucruri pe care scientismul nostru exagerat — și prin aceasta chiar superficial — le refuză și de care se scandalizează, ar părea acceptabile și clare; și s-ar ajunge la o înțelegere, care ne-ar surprinde foarte tare, din aceste adevăruri simbolice răspândite în cărțile sfinte. Am putea să fim obsedați de aceste reflexii, atunci când contemplăm, în *Capela Sixtină*, seria de 9 tablouri nemuritoare în care Michelangelo a trasat scene ale creației după *Biblie*, în special cel care reprezintă actul prin care Dumnezeu revarsă spiritul în corpul primului om. Nu vom omite să distingem, în figura antică și senină a Dumnezeului lui Michelangelo, trăsăturile mistice, alegorice și expresive ale *acestui mediu uman* pe care ele îl simbolizează. Acest bun și bătrîn Dumnezeu nu poate fi decît simbolul, imaginea poetică a *pincipiului* vieții spirituale, care este *viața în comun, mediul social*.

[*Dimensiunile sociale ale psihologiei*]. Va fi greu de admis că s-ar putea părăsi punctul de vedere al psiho-fiziologiei, că am putea reduce într-un fel atît de complet și tranșant conștiința și legile ei la simple raporturi interindividuale care constituie structura socială. Această tentativă nu este decît o exagerare deja prevăzută de Espinas, în virtutea unui principiu care lui îi este drag și după care tezele absolute, întotdeauna contradictorii și instabile, ajung la un echilibru numai printr-o lungă serie de oscilații<sup>28</sup>. Ca urmare tentativa noastră va fi redusă, cu timpul, la valoarea ei exactă. Mai mult, susținută cu insistență, ea va provoca o reacție de opinie contrară la fel de exagerată. Timpul singur poate da dreptate în aceste teorii prea absolute. De altfel, oamenii de bun simț neglijează să le respingă.

Dar s-ar putea de asemenea ca teza noastră să reprezinte un efort pentru a atinge un echilibru de gândire, o armonie logică la care toate științele spiritului aspiră cu tărie, de vreme ce le-au

---

<sup>28</sup> Espinas, *Les sociétés animales*, ed. II, 1974, p. 529.

pierdut prin chiar progresele pe care le-au realizat recent. Ne rămîne deci să demonstrăm că toate elementele tezei noastre există incontestabil în literatura sociologică actuală, că aceste elemente marchează ultimele progrese ale științelor spiritului, și, drept urmare, că ele se afirmă ca simptome, atît de sigure pe cît se poate, ale direcției pe care le va urma acest progres. Dar, vom constata aici din nou penibilele contradicții existente între punctul de vedere nou și vechi al științelor spiritului, și pe care nimeni nu și-a dat osteneala să le îndepărteze din cîmpul acțiunii.

Soarta a făcut ca atenția noastră să fie atrasă mai ales de aceste contradicții. Noi ne-am străduit să înțelegem principiul lor, pentru a vedea dacă este imposibil să ne debarasăm de acest punct de vedere. Este ceea ce ne-a condus la concepția tezei pe care tocmai am expus-o în paginile precedente.

\*

Ceea ce este admis de toată lumea pînă acum, este că psihologia nu mai poate fi concepută dintr-un punct de vedere exclusiv fiziologic. S-a recunoscut deja că există în ea o parte unde punctul de vedere social se impune în mod necesar celor care studiază legile conștiinței. Espinas<sup>29</sup> ne asigură că „o bună treime a psihologiei tradiționale va trece *mutatis mutandis* în știința superioară: Sociologia“. Dar nu se teme el oare că prin spărtura astfel deschisă celelalte două treimi ar putea scăpa și ele psihologiei pentru a merge pe urmele celei dintîi, lăsînd stîna pustie?

Se va răspunde poate: este un sociolog cel care vorbește; citați-ne un psiholog care să fie de această părere. La această afirmație vom răspunde că opera d-lui Höffding<sup>30</sup> ne este la îndemînă pentru a depune mărturie în favoarea noastră în acești termeni: „Punctul de vedere strict psihologic trebuie completat prin studiu fiziologic și sociologic. *Psihologia sociologică* ia în considerație

---

<sup>29</sup> Espinas, art. citat, p. 453.

<sup>30</sup> Höffding, *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience* (Schița unei psihologii fondate pe experiență), tr. franc., Paris, Alcan, 1900, p. 30 și 32.

viața psihică, care se revelează prin mișcare și acțiune, prin cuvînt și imagine... pentru a pune în lumină vasta înlănțuire istorică, în sensul căreia conștiința individuală se dezvoltă." Majoritatea psihologilor, cu toate acestea, nu împing atît de departe imprudența; ei nu vor să știe nimic despre sociologie; au de ea o teamă semnificativă.

Alături de sociologie, considerată ca știință fundamentală, trebuie studiate psihologia colectivă, socială sau a popoarelor, care toate înseamnă același lucru și care sînt tot atîtea nume speciale pe care ne-ar place să le dăm sociologiei. Fiindcă aici sîntem perfect de acord cu Andler<sup>31</sup>, atunci cînd afirmă că „psihologia socială nu poate fi decît sociologie propriu-zisă“, sau, mai exact, că „sociologia nu poate fi decît psihologie socială“. De altfel, raporturile acestei psihologii sociale cu psihologia se consideră asemănătoare aceloră pe care le are aceasta din urmă cu sociologia.

Vom examina, în trecere, cele două concepții curente ale sociologiei în raporturile lor cu psihologia individuală, pentru a vedea dacă teza noastră este verificată prin contradicțiile de netrecut și inerente ale acestor concepții.

1. a. Espinas era ultimul om de știință care să se poată număra printre partizanii sociologiei psihologice. Prin urmare, el concepe o sociologie în exclusivitate obiectivă și naturistă, ceea ce este de neîmpăcat cu punctul de vedere psihologic. Mai mult, el spune: „psihologia pregătește viitorul sociologiei“<sup>32</sup>. E de remarcat deci că psihologia precede sociologia și o face posibilă. Ar fi deci logic ca cele mai înaintate forme ale vieții psihice să fie elementele imediate, care ar da naștere direct sociologiei: că, prin urmare, conștiința individuală și personalitatea ar fi în egală măsură factori ai conștiinței sociale și că ele o preced. Contrariul ar părea cel puțin îninteligibil, pentru cîne separă sociologia de psihologie, făcînd din ultima știința care

<sup>31</sup> Andler, art. „Sociologie et Démocratie“ (Sociologie și democrație) în *Revue de Métaph. et de la Morale*, 1896.

<sup>32</sup> Espinas, art. cit., p. 452.

trebuie să preceadă și să o pregătească pe prima. Cu toate acestea, tot Espinas a afirmat că „conștiința individuală datorează mult conștiinței sociale”<sup>33</sup>, sau că „prin dezvoltarea conștiinței colective, în sinul căreia sînt incluse *toate facultățile noastre se explică* dezvoltarea spiritului individual.”<sup>34</sup> Aici trebuia neapărat să ajungă cel ce acceptase deja că mai bine de o treime din psihologie va trece *mutatis mutandis* la Sociologie. Trebuie să-l mai cităm încă pentru a risipi orice echivoc: „În societatea umană, ansamblul *relațiilor* de familie, juridice, economice fac ca fiecare om să fie ceea ce este. Numai situația și rolul său în acest ansamblu îl definesc.”<sup>35</sup>

Atunci, ce rezultă de aici? Conștiința individuală derivă din conștiința socială, facultățile și spiritul nostru individual derivă din „ansamblul relațiilor sociale”; prin urmare, sociologia trebuie neapărat să preceadă și să pregătească viitorul psihologiei. Dar din aceste două teze, atît de diferite, care ar fi cea adevărată? Espinas are oare dreptate atunci cînd consideră că psihologia trebuie să pregătească drumul sociologiei, sau mai degrabă atunci cînd atribuie sociologiei rolul pregătitor? Întrebare dificilă. Pare în egală măsură că el are dreptate și greșește. De altfel, Espinas a răspuns el însuși în acest fel la întrebarea pe care noi tocmai am pus-o: „De la apariția limbajului încoace, partea care provine din acțiunea socială în formarea personalității este atît de considerabilă că devine foarte greu să delimităm domeniile respective ale psihologiei și sociologiei.”<sup>36</sup> Imposibil mai degrabă decît greu, și contrariul ar fi de natură să ne surprindă. Oricît de puțin am împinge analiza spre aceste chestiuni, un spirit de o sinceritate și o profunzime științifică de nivelul celui al lui Espinas, nu poate să nu recunoască că raporturile psihologiei și sociologiei sînt în asemenea măsură amestecate, încît nu mai pot fi disociate. Noi le-am considerat totdeauna ca inse-

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 467.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 453.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 467.

<sup>36</sup> *Ibid.*

parabile și Espinas vine să confirme ideea noastră. Singura dificultate constă în aceea că această confirmare face parte dintr-un studiu polemic remarcabil, îndreptat cu precizie împotriva concepției psihologice a sociologiei. Dar, după cum se vede, combătînd această teză el a sfîrșit prin a o adopta, la drept vorbind, parcă fără să-și dea seama.

b. Să revenim la dl Durkheim, acest alt mare maestru al gîndirii sociologice franceze. Dacă există o caracteristică a sociologiei sale, este evident faptul că el atribuie acestei științe o situație specială, adică el exclude din componența ei, în modul cel mai clar, orice trăsătură a psihologiei individuale. Regnul social este un regn nou <sup>37</sup>, superior regnului psihologic, în aceeași măsură în care acesta din urmă este superior regnului biologic. Durkheim se apropie exclusiv de punctul de vedere al lui Stuart Mill. În consecință, faptele sociale „există în afara conștiinței individuale” <sup>38</sup>. Ele nu se vor confunda „cu fenomenele psihice, care nu există decît în conștiința individuală și prin ea” <sup>39</sup>. Aceste fapte „prind corp, o formă sensibilă care le este proprie și constituie o realitate *sui generis* foarte distinctă de faptele individuale care o manifestă” <sup>40</sup>. Pentru a conchide, psihologia este esențial diferită de sociologie și pentru dl Durkheim, ca și pentru Espinas, ea trebuie să o preceadă.

Dar această concluzie se împacă foarte greu cu celelalte concluzii care sînt tot ale d-lui Durkheim: „Fără îndoială, este un adevăr evident că nu există nimic în viața socială care să nu existe în conștiințele individuale. Autorul pare să atenueze această contradicție adăugînd: „Atîta doar, că aproape tot ce există în aceea din urmă (în conștiințele individuale), vine de la societate” <sup>41</sup>. Dar ce vrea să spună aceasta, dacă nu că psihologia nu se poate separa atît de ușor de sociologie și că, chiar dacă s-ar lăsa

<sup>37</sup> Durkheim, *Règles de la Méthode sociologique*, Paris, Alcan, 1895, p. 141.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>41</sup> *Idem*, *Diviziunea ...*, p. 390.

separată, ea va trebui să constituie o știință ce îi va fi superioară, de vreme ce îi urmează, în loc să-i dea naștere. Și aceasta „fiindcă individul uman este mult mai mult un produs al societății, decît un autor al ei“<sup>42</sup>. De aici rezultă, se pare, că regnul psihologic se raportează la regnul social, deși Durkheim l-a raportat, ca toată lumea de altfel, la regnul biologic. Ce vrea să spună aceasta, dacă nu că sociologia pregătește drumul psihologiei? Este aici o contradicție prea brutală față de opinia curentă.

Și acum, în plus față de această contradicție care singură ar fi suficientă să înlăture afirmația lui Durkheim și să șteargă orice limită între psihic și social, se mai găsește încă una. Într-adevăr, dacă este adevărat că naturile individuale se prezintă „mai degrabă ca rezultante ale vieții sociale“, că „faptele psihice nu sînt în mare parte decît prelungirea faptelor sociale în interiorul conștiinței“<sup>43</sup>, ce ar trebui să rezulte de aici? Ni se pare că nu ne rămîne decît o alternativă, să clasăm aceste fenomene psihice individuale în ansamblul fenomenelor sociale sau mai degrabă să le punem într-o categorie superioară celei a acestora din urmă și să facem în ea un grup nou, posterior grupului social. Primul termen al alternativei ni se pare cu totul normal — fiindcă n-a fost niciodată imposibil să ordonezi efectele alături de cauzele lor imediate, într-o aceeași categorie fundamentală de fenomene —, dar al doilea termen ni se pare inacceptabil. Ar fi încă mai puțin admisibil să așezăm aceste efecte psihice — care sînt produse superioare ale vieții sociale — între biologie și sociologie, ceea ce ar echivala aproape cu a ordona fenomenele cerebrale — ultimele produse ale regnului organic — în știința chimiei sau chiar într-o știință specială intermediară între cele două. Remarcăm de asemenea că Durkheim a indicat el însuși mijlocul de a ieși din această penibilă dilemă admitînd existența unei „alte științe pozitive, pe care am putea s-o numim socio-psihologie“<sup>44</sup>. Ar fi de dorit să îl vedem atingînd chiar acest

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>44</sup> *Ibid.*

punct, fiindcă aceasta ar fi știința fundamentală care trebuie să sintetizeze toate științele spiritului. Din nefericire, el nu s-a oprit la această idee.

2. Să vedem acum ce este această altă concepție asupra sociologiei, care s-a numit psihologie socială colectivă sau *Volkerpsychologie*.

a. Să studiem mai întâi pe acest mare logician și psiholog, Wundt<sup>45</sup> și în special ceea ce spune el în capitolul *Die Logik der Psychologie*. Trebuie să mărturisim că ne este absolut imposibil să spunem, într-un fel precis, cum ajunge să conceapă și să stabilească acest autor o *Volkspsychologie* diferită de psihologia individuală, căci iată tot ce îi acordă ca element deosebit: „Psihologia socială trebuie să țină seama de proprietățile generale ale individului, care rezultă din influența mediului social, făcînd cu totul abstracție de proprietățile psihice generale ale acestui individ la fel cum psihologia ține seama de calitățile generale ale individului, fără să se preocupe de cele care apar ca efect al vieții sociale“.

Dar, dacă proprietățile psihice generale ale indivizilor erau aceleași cu cele pe care ei le-au cucerit sub influența mediului social, ce rămîne din această diferență esențială între psihologie și psihologia socială? Eu înțeleg că dacă aceste proprietăți comune ale indivizilor ar deriva cu precizie din această viață în comun (*Gemeinschaft*), cum este foarte probabil și chiar foarte de înțeles, ar părea absolut acceptabil ca această diferență între psihologie și psihologia socială să devină cel puțin inutilă și stînjenitoare. De altfel autorul nu va uita să o recunoască: „nu ne este permis din acest motiv să considerăm psihologia individuală ca o știință generală, a cărei simplă aplicare va fi psihologia socială, cum este cazul celorlalte științe sociale. Dimpotrivă, nu trebuie să pierdem din vedere că psihologia socială este, în același timp, cunoașterea regulilor, a legilor psihologice; în

---

<sup>45</sup> *Logik*, ediția a doua, II, p. 232.



asa fel incit mai degraba psihologia individuala ar putea fi privita ca o aplicatie a psihologiei sociale.<sup>46</sup> De altfel, la aceeași pagină, Wundt scrie: „În orice caz psihologia individuală este în același timp o știință generală, în timp ce psihologia socială prezintă mai degraba caracterul unei discipline aplicate“<sup>47</sup>. Și aceasta pentru că „atita timp cit psihologia socială ar putea descoperi legi, acestea nu vor fi decit simple aplicații ale legilor generale deja cunoscute în psihologia individuală“<sup>48</sup>. Nu sînt oare aici contradicții la fel de mari ca cele pe care tocmai le-am întilnit în concepția lui Durkheim? Într-adevăr, ca și acesta din urmă, Wundt recunoaște că: „Individul și societatea sînt termeni corelativi, care se presupun reciproc, în așa măsură încit psihologia socială, după conținutul ei, nu trebuie să semnifice ceva care să difere de psihologia individuală, ci numai un anumit fel abstract de observație, care să o completeze“<sup>49</sup>. „Psihologia propriu-zisă va fi completă numai prin asocierea psihologiei sociale cu psihologia individuală... pentru că psihologia socială nu facedecît să cerceteze apariția și dezvoltarea proprietăților psihice, ale căror condiții sînt legate de viața în comun“.

Încă o dată, s-a afirmat deci că psihologia individuală este știința generală (*allgemeine*), în timp ce psihologia socială (*gemeinschaftliche*) nu este decit o știință particulară, specială, subordonată. Ajungem aici aproape la absurd, fiindcă, în ultima analiză, aceasta ar vrea să spună aproape că știința *individului* este o știință a *generalului*, aceasta nefiind decit o știință a particularului, pornind de la individual.

Nu pare oare mai normal ca psihologia socială, a *gemeinschaft*-ului, să fie adevărată știință generală și ca cealaltă să rămînă pur și simplu cea care a fost concepută de Kraepelin și școala sa?

---

<sup>46</sup> *Idem*, p. 233.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Idem*, p. 132.

b. Să vedem, în sfârșit, care sînt deducțiile datorate ingeniozității cu adevărat miraculoase a lui Tarde? Acesta l-a urmat pe dl Mill punct cu punct. Fenomenul social derivă din fenomenul psihic, așa cum acesta derivă la rîndul său din fenomenul biologic, dar fiecare diferă în mod esențial de fenomenul care îl precede. Cu toate acestea *fenomenul social este în întregime psihologic în fiecare din punctele sale esențiale*.<sup>50</sup> Dar nu este oare tot biologicul, în ceea ce are el esențial, care ar putea rezolva antinomia *Tarde-Espinas*? După aceasta nu vedem de ce fenomenul social nu ar fi în aceeași măsură fizic în ceea ce are el esențial. De aceea Durkheim are perfectă dreptate să taie scurt toate aceste digresiuni, considerînd regnul social ca *sui-generis* și ireductibil.

Tarde va afirma, de exemplu, că „cele trei concepții posibile ale societății sînt: una fizică, cea a lui Comte; a doua biologică, cea a lui Spencer; și în fine, cea din urmă, psihologică, și mai precis, *Psihologia socială*”; „singură a treia este suficient de cuprinzătoare și profundă”<sup>51</sup>. Apoi el mai spune: „Este absolut sigur că sociologia este ceva distinct de psihologia colectivă; există deja o legătură socială acolo unde nu e încă nimic din punct de vedere psihologic.” Și pentru a împinge contradicția pînă la extremă, el va găsi în același timp că „direct sau indirect acțiunea interspirituală are drept efect relația socială”<sup>52</sup>. Or, tocmai psihologia socială este cea „care studiază raporturile spirituale ale indivizilor asociați”, în timp ce sociologia studiază „grupările organismelor umane”<sup>53</sup>. Și totuși aceste grupări nu sînt decît efectul raporturilor spirituale. În acest caz singura explicație posibilă este că psihologia socială nu se ocupă „decît de o parte a fenomenelor sociale, adică fenomenele interspirituale”;

<sup>50</sup> Tarde, *Études de Psychologie Sociale* (Studii de psihologie socială), p. 11.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>52</sup> Tarde, art. *Réalité sociale* (Realitatea socială) in *Rev. phil.*, 1901, p. 457.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 458.

și mai departe „procesul social constă în special în a reda acțiunea interspirituală din ce în ce mai preponderent, în comparație cu acțiunea intercorporală“<sup>54</sup>.

Ce vrea acesta deci să spună, dacă nu că sociologia, care diferă în mod esențial de psihologia socială amenință acum să dispară ca să nu lase loc decît acesteia?

Problema *eului* și a spiritului social este și mai confuză. Tarde admite, de exemplu, că „există un eu național“, că „spiritul social este o realitate“; numai că „el nu este distinct de eurile naționale“<sup>55</sup>, fiindcă la urma urmei, „spiritul individual însuși în parte este social la origine“<sup>56</sup>. Pentru a simplifica, există un spirit social, dar el se confundă cu spiritul individual, fiindcă acesta, „devenit cu totul dependent de vorbire, a devenit cu totul social“<sup>57</sup>. Dar atunci ce rămîne din această notabilă diferență între psihicul individual și psihicul social? Din acest punct derivă, deopotrivă, de asemenea lunga controversă care există între Tarde și cursul lui însuși de *Logică socială*. Studiind logica și teleologia individuală, și cea socială el va afirma curînd că „logica și teleologia individuală sînt distincte de logica și teleologia socială“<sup>57</sup>, deși ele se completează una pe alta fiindcă „punctul de vedere individual se completează din punctul de vedere social“<sup>59</sup>. Dar, după ce a demonstrat diferența lor esențială, Tarde va avea ambiția de a demonstra identitatea lor, fiindcă „logica socială și logica individuală caută să se reunească“, pînă în ziua îndepărtată, „cînd prima nu va mai fi decît o prelungire extra-individuală a celei de a doua, iar a doua nu va fi decît o reducere a primei“<sup>60</sup>. Mai mult încă, autorul afirmă că tendința este „de a face în așa fel încît cele două logici să se reducă la una singură, și să nu mai existe numai analogie, ci identitate între

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 470.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 476.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 477.

<sup>57</sup> Tarde, *Logique sociale* (Logica socială), Paris, Alcan, 1898, p. 30.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 79.

categoriile uneia și alteia confundate”<sup>61</sup>. De la confuzia celor două logici și teleologii derivă pentru dl Tarde concepția despre crimă. Proba ultimă că cele două logici sînt esențial diferite și radical opuse este *crima*. Apoi, „noblețea umană și prosperitatea dovedesc coincidența lor”<sup>62</sup>. Dar atunci ce vom deduce de aici? Privite de aproape, cele două logici nu sînt radical diferite și diferența lor este mai degrabă un accident. Într-adevăr, alături de lealitate și cinste, care sînt generale și care explică coincidențe între cele două logici, crima, care explică opusul lor, n-ar fi decît un accident, care nu este de altfel decît temporar. Iată deci că identitatea celor două logici este radicală. De altfel, toată această teorie a crimei, atît de dragă și atît de personală lui Tarde, nu este oare bazată pe postulatul identității între indivizi și societate, prin urmare între cele două logici pe care tocmai le-am expus?

Ni s-ar părea curios dacă acest lucru a putut să treacă neobservat. Și, la urma urmelor, ce este faptul social după Tarde? „Un fapt psihic individual, proiectat în exterior și prin aceasta obiectivat, din moment ce el este reprodus într-o generalitate oarecare”<sup>63</sup>. Dar atunci ce este faptul psihic? Un fapt social devenit interior și asimilat, fiindcă „dacă lucrurile sociale încep prin a fi exterioare fiecărui nou venit, ele se înglobează (intră) realmente în el, pe măsură ce el se încorporează în el și sfîrșesc prin a deveni ceea ce este mai intim, mai personal”<sup>64</sup>. Dacă se admite că socialul și psihicul își schimbă atît de intim rolul, este o dovadă cu totul evidentă că unul este efectul elementului căruia celălalt îi este cauza și că cel care este cauza la început devine curînd efectul efectului său, devenit ulterior cauză la rîndul său. Dar de cînd este admis cauzelor să se erijeze într-o știință esențial diferită de știința care ar conține efectele lor? Presupunînd chiar că s-a ajuns la această idee bizară, ea va fi de fapt inaplicabilă ca urmare a schimbării rolurilor, caracter inerent fenomenelor psiho-sociale.

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>62</sup> G. Tarde, *Philosophie pénale*, p. 100.

<sup>63</sup> G. Tarde, *Psychologie sociale*, p. 47.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 73.

De altfel, în această privință, raporturile care se cer concepute între psihologie și sociologie n-au scăpat d-lui Tarde: el a avut în această privință exprimarea cea mai fericită din câte cunosc: „sociologia este microscopul solar al psihologiei“<sup>65</sup>. „Categoriile individuale (psihice), — va spune el apoi, — apar din ce în ce mai mult ca fiind ele însele sociale mai întâi.“ Și, pentru a completa această deducție admirabilă, el adaugă: „Tendința civilizației este de a realiza socializarea cea mai înaltă a spiritului prin individualizarea lui tot mai completă“<sup>66</sup>. Ceea ce pare să spună că limitele ideale ale psihologiei se identifică cu cele ale sociologiei, sau că psihologia trebuie să se confunde cu sociologia pentru a deveni ea însăși o știință.

\*

Ni se pare de acum încolo inadmisibil ca după un asemenea ansamblu de contradicții și eșecuri să mai putem susține ideea că există o psihologie individuală, distinctă de o psihologie socială și amândouă distincte de sociologie. Spectacolul acestor contradicții ne amintește acea luptă fără odihnă pe care o duc cu ei înșiși marii savanți de care tocmai ne-am ocupat. Justețea și profunzimea vederilor lor i-au împins să recunoască o știință socială fundamentală, în fața căreia eșafodajul psihologiei va trebui să se prăbușească pentru totdeauna; dar ei rămân la jumătatea drumului, paralizați de spectrul acestei psihologii agonizante. De asemenea, concepțiile lor, în ciuda vigoriei lor excepționale, sînt învelite într-o tunică a lui Nessus.

Singură psihologia interindividuală și interspirituală a lui Tarde, care pentru acest autor este și trebuie să fie „cheia psihologiei sociale, una din cheile sociologiei“<sup>67</sup>, există încă în mijlocul acestei prăbușiri. Dar cu această singură condiție, că e considerată și ca o cheie a ceea ce s-a numit psihologia individuală; sau, cu

---

<sup>65</sup> G. Tarde, *Philosophie pénale*, p. 118.

<sup>66</sup> Article cité, p. 477.

<sup>67</sup> G. Tarde, *L'action intermentale*. La grande revue, novembre, 1900, p. 305—306.

alte cuvinte, ea va lua locul acesteia din urmă, identificându-se, dintr-o dată, cu sociologia. Fiindcă această psihologie inter-individuală, ce este ea altceva decît o intuiție (incapabilă de conștiința de sine), de ceea ce noi am înțeles prin *conștiință produsă al raporturilor interindividuale*?

Oricare a fost atitudinea noastră față de conceptele lui Espinas, Durkheim, Wundt și Tarde, semnalînd contradicțiile lor, noi le sîntem totuși recunoscători pentru faptul de a fi fost pe drumul bun, și, dacă noi sîntem acum în acest punct al cercetării, lor le datorăm aceasta. Dar, trebuie să reamintim în același timp pe un alt gînditor, de Roberty, care, iată, cu treizeci de ani mai devreme, observase și urmărise de unul singur drumul bun. Acolo unde alții s-au combătut pe ei înșiși prin contradicții flagrante, el este mai limpede și mai clar: „Psihologia, departe de a fi considerată ca o știință independentă a științei superioare ei, ar putea fi, dimpotrivă, privită ca o prelungire a sociologiei, și nu va putea să devină o știință constituită decît atunci cînd sociologia va atinge dezvoltarea ei deplină“<sup>68</sup>. „Fenomenul social se confundă cu fenomenul mental“<sup>69</sup>. „Trebuie oare să ștergem din dicționarul științific cuvîntul Sociologie?“<sup>70</sup>. Nu, fiindcă „s-ar putea atribui fiecăruia din cei doi termeni un conținut diferit“. Psihologia este o știință hibridă, concretă și abstractă totodată; „Sociologia descriptivă trebuie să-și confunde limitele cu cele pe care și le asumă deobicei psihologia“<sup>71</sup>. Dimpotrivă, „sociologia propriu-zisă este o știință abstractă“<sup>72</sup>, în raport cu care psihologia, ce provine din ea, trebuie considerată ca o știință concretă“<sup>73</sup>. „Ideile și evoluțiile ideilor formează conținutul unic, singura materie a sociologiei“<sup>74</sup>. În fața acestor afirmații, destul de categorice și caracteristice, nu putem decît

<sup>68</sup> E. de Roberty, *Sociologie*, p. 188.

<sup>69</sup> *Constit. de l'Ethique*, p. 119.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>73</sup> *Le Bien et le Mal*.

<sup>74</sup> E. de Roberty, *Psychisme social*, p. 13.

neglija contradicțiile, oricît de mari ar fi ele. Fiindcă la de Roberty aceste contradicții vin tocmai din faptul că acest autor admite încă existența unui psihic de origine biologică.

Una dintre aceste afirmații revelatorii se găsește într-o notă din *Sociologia* sa, unde se spune că „ar părea deci normal să legăm studiul proprietăților psihologice de studiul structurilor sociale și să facem din ele bunul comun al diverselor analize sociologice”<sup>75</sup>. Sîntem fericiți să putem cita aceste rînduri în sprijinul tezei noastre, pe care noi nu am expus-o decît ezitant, fiindcă deocamdată ea diferă de opiniile științifice curente. Sîntem însă mai fericiți de a putea cita aceste rînduri din Karl Marx, părintele Socialismului și ca urmare al unei noi concepții a mentalității și a societății umane. „Ansamblul condițiilor de producție formează structura economică a societății, căreia îi corespunde o formă determinată a conștiinței sociale. Nu este conștiința omului cea care determină existența sa, este modul de existență socială cel care determină conștiința”<sup>76</sup>.

Nu înseamnă aceasta, într-adevăr, că mentalitatea și conștiința derivă din structura pe care o adoptă raporturile interindividuale organizate în societate? Și, dacă era nevoie să se recurgă la alte autorități marcante, noi n-am avea decît să apelăm la acea sursă inepuizabilă care e Platon. Acesta, într-adevăr, imaginase „formele spiritului corespunzînd tipurilor politice și sociale”, fapte cu totul de înțeles pentru cel care găsește că „morală, știința binelui, este ca o lumină centrală a tuturor științelor, între care și matematica”<sup>77</sup>. Împrumut aceste citate de la dl. Bosanquet care adoptă și el punctul de vedere al lui Platon și care, în plus, emite această teorie la care putem subscrie cu toată încrederea: „Legile asociației cu care începe psihologia pot servi ca temă generală a sociologiei abstracte”. Cu toate că ne aflăm în era progresului,

<sup>75</sup> E. de Roberty, *Sociologie*, p. 190.

<sup>76</sup> Citat de Jankelevici, *Nature et société* (Natură și societate), Paris, Alcan, 1906.

<sup>77</sup> Mind. Ianuarie 1897. *The Relation of Sociology to Philosophy* (Relația sociologiei cu filosofia), p. 8.

pare că modernii au regresat față de Platon. Cît timp oare ne va mai trebui pentru a ajunge, în științele spiritului, la punctul în care ajunsese filosoful grec? Concluzia este că științele sociale trebuie să se substituie psihologiei în studiile asupra spiritului și conștiinței. Sociologia — acest microscop solar, ca să utilizăm fericita expresie a lui Tarde, — va fi adevărata metodă potrivită fenomenelor psihice, dacă se admite că formele spiritului derivă din formele și structurile sociale și că morfologia socială este principiul legilor conștiinței. Grație acestor legi și mergînd pe urmele lor, am putea pătrunde în străfundurile conștiinței umane, descoperindu-i secretele și cunoscîndu-i natura intimă, în ciuda părerii lui Kant. Trebuie deci să utilizăm teoria lui Montesquieu, dar, după ce am folosit învățămintele lui Kant, care ne spune că *natura lucrurilor este ansamblul legilor lor, care derivă în mod necesar din raporturile între lucruri*. Faptul este clar, fiindcă „cel dintîi caracter al legilor, constă, după Ribot, din a fi identice faptelor. Legi și fapte nu sînt decît două aspecte ale aceluiași lucru<sup>78</sup>. Mai mult, „legea empirică este tipul legii imanente<sup>79</sup>. Prin urmare, legile spiritului sînt imanente, adică identice cu însuși acest spirit. Și cum aceste legi derivă din raporturile inter-individuale organizate — ale structurii sociale — conștiința și spiritul derivă din raporturile interindividuale organizate în societate.

---

<sup>78</sup> Ribot, *Evolution des idées générales* (Evoluția ideilor generale), Paris, Alcan, p. 223.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 225.



## ION PETROVICI

(1882—1972)

A pledat pentru afirmarea metafizicii în accepțiunea ei raționalistă. În lucrările sale un loc central îl ocupă activitatea de a repune în drepturile ei metafizica și problema metodei. El susține posibilitatea și necesitatea metafizicii, căci ea *ne îndreaptă spre o înțelegere a existenței în totalitatea ei*.

Semnificativ pentru concepția lui Ion Petrovici este faptul că el nu vede un divorț între metafizică și pozitivism, care înlăturașă metafizica. Gînditorul român promovează și susține necesitatea *unității dintre metafizică și știință*. Această unitate reprezintă, pentru el, ca și pentru alți gînditori români din epocă, *fundamentul* pe care se poate ridica și de pe care poate fi promovată *cunoașterea*.

Obiectul metafizicii nu se suprapune însă cu al științelor. Prima cunoaște generalul, legile universale, principiile supreme ale lumii, iar științele au în vedere domenii, fragmente ale realității. Legile lor sînt utile pentru stăpînirea realității și dau posibilitatea omului de a interveni eficient în fenomenele lumii înconjurătoare, de a le stăpîni. Prin urmare, *filosofia* se ocupă cu existența *în totalitatea ei*, *științele* cu existența *în componentele ei*.

Între lucrările sale de filosofie se cer a fi menționate: *O problemă de filosofie* (1904); *Teoria noțiunilor. Studiu de logică* (1910); *Introducere în metafizică* (1924); *Metafizica în filosofia contemporană* (1925); *Viața și opera lui Kant* (1936); *Determinismul și indeterminismul în lumina criticii contemporane* (1938).

Textul a fost selectat din lucrarea *Introducere în metafizică*, ediția a II-a completată, Editura Casei Școalelor, 1929. p. 11—37.

Se păstrează încă numele de metafizică — deși oarecare discredite îl înconjoară — pentru acele speculații ale gândirii care năzuiesc să pătrundă izvoarele supreme ale universului și să determine legile fundamentale ale dezvoltării lui. Neapărat că discreditul acesta îl datorește tocmai speculațiilor cărora a servit de etichetă. Dar cum se întâmplă adesea, numele a ieșit mai compromis decât speculația însăși. Și lucrul nu este greu de explicat. Numele, oșebit de activitatea mintală pe care o exprimă, a rămas legat și de rătăcirile pe care le-a avut în multe rinduri această activitate. Ba, cum rătăcirile sînt în deobște mai vizibile, a rămas mai legat de ele, decât de ceea ce era legitim, rațional și nepieritor în acea manifestare a spiritului nostru. Nu e de mirat că o parte din acei care continuau să prețuiască valoarea acestor speculații înalte, s-a gîndit totuși să le separe de acel nume care evoca atîtea greșeli. Se pare însă că numele de metafizică a trecut de primejdia cea mare, biruind pe toate concurențele, mai mult sau mai puțin barbare, care se propuneau în locul lui. Astăzi el supără în orice caz mai puțin decât cu cîteva decenii în urmă...

Dar evident, nu schimbarea de nume a fost criza de căpetenie prin care au trecut. și — în oarecare măsură — trec și acum cercetările cu caracter metafizic. Au fost și sînt încă persoane și din acelea care au drept să vorbească în numele intelectualității, care susțin zădărnicia tuturor speculațiilor care depășesc hotarul faptelor pozitive pe care le constată și le coordonează științele exacte. După aceștia operele metafizice nu pot fi decât lucrări de imaginație, în cel mai bun caz de valoare literară, fără să poată revendica vreodată pretenții științifice serioase. Aceasta o susțin nu numai scepticii de formă radicală, ci și cugetătorii din aceia care recunosc într-o largă măsură posibilitatea noastră de a cunoaște și stabili adevărul, bineînțeles limitîndu-se la terenul strict observabil, — așa-ziii pozitivisti. Față de această atitudine și din cauza ei, valoarea speculațiilor metafizice a căpătat un caracter de controversă și de aci întrebarea pe care trebuiește

„in limine“ să o discute și cei mai calzi partizani ai cercetărilor metafizice, anume: *Este metafizica posibilă, care sînt drepturile și temeiurile sale?*

Cînd vom răspunde în primul loc că cercetarea metafizică este o adîncă trebuință a sufletului, vom trece cu vederea faptul — netăgăduit de altfel — că ea rămîne în orice caz o înclinare puternică a naturilor romantice, față de care problemele metafizice exercită o atracție similară cu aceea a nopților cu lună sau a vechilor castele de pe vîrfuri [de] stînci. Căci oricît de mare ar fi numărul acestor persoane dreptul de a exista al metafizicii ar fi încă precar dacă ea n-ar răspunde unei nevoi mai generale, care s-ar dovedi că stăpînește atît spiritele rafinate cît și mințile celor incuți. Dar nevoia de religie a poporului de jos este în genere recunoscută. Și ce este religia în bună parte, decît o metafizică elementară primită de la tradiție și completată poate și cu unele reflecții personale?

Trebuința de metafizică rezultă atît dintr-o necesitate teoretică pe cît și dintr-o trebuință practică. Necesitatea teoretică se traduce prin tendința către unitate. Științele care coordonează laolaltă grupe mai mult sau mai puțin vaste de fenomene, ce urmăresc oare alta decît să unifice ceea ce la prima vedere apare dispart și dezbinat? Fiecare din ele, se ocupă însă numai de cîte o categorie de lucruri și de fapte, așa că unificările lor rămîn parțiale. Aceeași năzuință care a operat la ele, ne mîină însă mai departe, împingîndu-ne să realizăm unificarea totală, coordonarea într-un întreg armonic a tuturor fenomenelor lumii, urcîndu-ne pentru aceasta spre cauza cauzelor, fundamentul fundamentelor și legea legilor. Imboldul sufletesc al metafizicii este deci identic cu acela din care s-au născut toate științele pozitive și scopul ei e să înfăptuiască, în total, aceea ce științele au realizat și realizează în parte. Și fiindcă am spus că trebuința metafizică aparține și minților rămase străine de cultura științifică, e bine să amintim că omul cît de simplu, cît de legat de preocupări mărunte și cît de îngrădit într-o sferă limitată, privind cerul și pămîntul și cercetînd involuntar zările îndepărtate, tot va căuta și el o *înțelegere de ansamblu*, indiferent de forma în care se va mulțumi să o aibă.

Afară de străduința teoretică, ceea ce îmboldește către o concepție metafizică este și activitatea practică. Omul își dă în mod natural seama că toată conduita lui se poate preschimba după cum universul este în sine, bun sau rău, după cum are sau nu un scop, după cum e un mecanism orb sau are un stăpîn cîrmuitor. Această atîrnare a conduitei sale de natura și valoarea lumii înconjurătoare, îl împinge pe fiecare să speculeze cu mijloace oricît de puține asupra rostului acestei lumi, să aibă o metafizică așadar. Omul simplu nu se deosebește în această privință de acel instruit, și o dovadă a amestecului metafizicii în conduita practică a mării mulțimi e, de exemplu, frecventa chemare a lui Dumnezeu, ca martor, la cele ce se declară ori la ceea ce se făptuiește. De acest lucru se servesc atîtea instituții care uzează de formula jurămîntului și de invocarea divinității în scop de a determina un anume fel de conduită și-a înlesni o anumită manifestare.

Așadar, toată ființa omenească, teoretică și practică, mină către metafizică și această fatală năzuință nu se poate opri cu ordonanțe polițienești. Protestarea pozitivismului și încercarea sa, cu orice fel de argumente, de-a stăvili această pornire sufletească, nu poate avea nici un succes. Problema metafizică, de care pe lîngă temeinice interese intelectuale se mai leagă și atîtea preocupări morale, ne domină și ne cheamă, iar valul sufletului nostru ce se ridică înspre ea, nu este coloana unui joc de ape, a cărui suire s-o poți opri oricînd, ci marea care se înalță, atrasă invincibil de astrul de pe cer.

Că vor fi pe ici pe colo persoane care să poată asculta de interdicția pozitivismului și să se împace lesne cu ea, desigur nu o contestăm. Sînt și vor fi oameni pe care îi pasionează mărunțișurile într-atîta încît se dispensează de chestiile mari, oameni din clasa celui tip dintr-un roman celebru, care — călătorind în Italia — nu avea timp să contemple cerul și marea albastră, ocupat să-și completeze vasta sa colecțiune de cutii de chibrituri, de forme cit mai variate... În genere însă omul e animal metafizic, și e de semnalat — fapt caracteristic — că mulți adepți de-ai

pozitivismului au făcut metafizică ocultă și s-au supus consemnului doctrinei într-un chip cu totul relativ...

O dată recunoscîndu-se caracterul inevitabil al preocupărilor metafizice cu neputință de-a le stîrpi din sufletul omenesc; o dată trebuînd să acorzi fiecăruia dreptul de a-și căuta, *măcar pentru sine*, soluțiuni la acele mari întrebări; o dată ce nu poți să nu îngădui metafizica, cel puțin ca îndeletnicire privată, sus-trasă controlului celorlalți, — se pune această întrebare:

Oare pe baza unei științe pozitive vaste, a unor cunoștinți variate și cu sprijinul unei metode riguros controlată, nu vom parveni să facem afirmări metafizice mai solide decît întîlnim în metafizica impusă prin sfîntul botez sau în acele speculațiuni lăsate la discreția fiecăruia, la puterea lui proprie de judecată și potrivit cu stocul său de cunoștinți? Și atunci nu este mai bine să se admită oarecum oficial metafizica, legitimîndu-se cu aceasta o disciplină la care vor lucra specialiștii ca la oricare alta, înarmați nu numai cu dorul de a ști, ci și cu talentul și pregătirea cuvenită, puțînd să împartă și altora rezultatele meditațiunii lor, care oricite neajunsuri ar fi să aibă, tot vor fi de-o calitate superioară aceloră pe care și le-ar făuri fiecare, lăsat la propriile sale mijloace, la propria sa nepregătire și la propria sa insuficiență? Căci oricît de inaccesibile ar fi adevărurile căutate, tot se vor întrezări mai clar și îți vor apărea mai just, înălțîndu-te pe umerii tuturor cunoștințelor științifice, coordonate laolaltă, și servindu-te de un bun aparat de explorațiune, decît redus la ajutorul unor observări fugitive, a unor cunoștințe fragmentare și-a unei metode nesigure, — ceea ce alcătuiește îndeobște bagajul spiritual al celor mai mulți. Oricine va voi să analizeze lucrul cu nepărtinire va trebui să convină, că o dată ce nu se poate renunța la o speculațiune — să-i zicem grea și aventuroasă — cel puțin ea să se încerce cu maximum de pregătire și de înarmare, căci poate tot o să iasă ceva. A zice că țelul metafizicii e *absolut* inaccesibil — de unde s-ar conchide zădărnicia oricărei cercetări — e a face o afirmație care are nevoie de dovadă, căci din însuși faptul că problema metafizică *ni se pune*, asta înseamnă că nu ne lipsește un oarecare contact cu ea.

Neapărat că pozitivisții combat metafizica nu fără argumente, și fără motive importante. Așa ei relevă bunăoară neajunsurile pe care le-au căsunat în multe rinduri speculațiile metafizice, cercetărilor de știință pozitivă. Doctrinile metafizice nu erau decît un mănunchi de idei preconcepute, care împiedicau exacta constatare a faptelor și înăbușeau adevăratele mărturii ale acestora. Progresul științelor pozitive — acesta e un fapt indiscutabil — a avut adesea, ca primă condițiune, dezbărarea de idei metafizice, elaborate de dialectica spiritului nostru. Numai așa a devenit cu puțință nepărtinitoarea examinare și corecta observare a diferitelor fenomene.

Dar de aci ar urma o singură concluzie necesară:

*Eliminarea metafizicii din conținutul științelor, iar nu și din acel al preocupărilor noastre.*

Și poate chiar nici atîta. Căci nu există știință fără o parte mai ipotetică și mai generală; — iar această parte se înfățișează într-un veșmînt care nu se prea deosebește de acela al ideilor metafizice. Dacă speculația metafizică a dăunat uneori științelor pozitive — cum e cazul de pildă cu filosofia hegeliană — aceasta fiindcă în loc să purceadă din fapte, venea să se impuie și să constrîngă faptele<sup>1</sup>. Așadar nu atît fiindcă era metafizică, ci pentru că era o metafizică greșită. Ideea eronată — dînsa — este vrăjmașa ideii exacte, dar nu orice eroare are caracter metafizic, după cum nici orice metafizică nu urmează să fie eronată.

Nu este deci corect a se pune totalitatea erorilor care au stînjinit mersul științei în socoteala metafizicii și a face cu aceasta din metafizică o fază mai primitivă a cugetării, menită a fi înlocuită cu vremea de știința pozitivă. Această concepțiune pe care a susținut-o mai cu relief ca alții Auguste Comte nu poate să stea în picioare. Dacă s-ar mai putea susține o altă idee a filosofului francez, care a afirmat totodată că metafizica reprezintă

<sup>1</sup> Să cităm un exemplu care scandalizase pe Goethe, competent și-n științele naturale: Mugurul, floarea și fructul, ar fi după Hegel, aplicația concretă a celor trei poziții logice: *teză, antiteză și sinteză*.

la rîndul ei o formă mai avansată a concepțiilor religioase și că, o dată cu progresul cugetării, metafizica înlocuiește teologia, — dacă se mai poate susține aceasta, *întrucît metafizica își însușește obiectul de cercetare al teologiei*, — în nici un caz nu se poate crede că științele pozitive vor înlocui metafizica, întrucît subiectul acesteia rămîne în afară de ținutul științelor pozitive.

Afară de aceasta, știința pozitivă departe de a pune capăt metafizicii — îi dă neconținut elemente pentru prosperitatea ei. Orice descoperire științifică mai importantă deschide un fel de perspectivă nouă pentru înțelegerea lumii și-a vieții. Sînt fapte pozitive care vin cu un nimb de raze ce te invită să le urmărești cît de departe, și mai departe de locul pînă unde le urmărește știința însăși chiar în partea hipotetică a ei. Osebit de aceasta orice progres al științei este un triumf al unificării și deci un indemn puternic în năzuința de-a unifica.

Continuitatea care se găsește între cercetările științifice propriu-zise și acele de natură metafizică este așa de netăgăduită, încît ne explicăm pentru ce atîția oameni de știință exactă au alunecat pe nesimțite în ținutul metafizicii. Unii au recunoscut-o alții nu, continuînd să facă război de exterminare unor speculații de care totuși nu erau străini. Cînd de pildă atîția naturaliști reproșează meditațiilor metafizice că au născocit „fantoma unui suflet imaterial“, obiectîndu-le că totul în natură este numai „molecule și atome“, — cu aceasta ei fac tot o afirmație de metafizică, întrucît se pronunță asupra ultimelor elemente ale existenței. Așa că de foarte multe ori nu se combate metafizica cu argumente care-i ruinează principiul, ci pur și simplu se combat afirmații metafizice cu alte afirmații tot de natură metafizică, deși adesea acestea își ignorează propriul lor caracter. Foarte mulți adversari ai metafizicii sînt metafizicieni involuntari, după cum în foarte multe rînduri ei sînt și autori de metafizică foarte slabă și excesiv de unilaterală. În mod frecvent oamenii de știință, pe cît sînt de prudenți și de temeinici în cercetările specialității lor, pe atîta sînt de superficiali în generalizările lor filosofice, în care strămută instantaneu și brutal

concluziile acelor specialități. Iar acest dilentantism metafizic poate fi, pe lângă toate celelalte motive arătate, o nouă rațiune pentru a se cere recunoașterea formală și cultivarea cu toate garanțiile de cunoaștere vastă și variată, a acelei discipline pe care o reclamă sufletul nostru setos de cunoaștere completă, — a acelei discipline căreia, în lipsă de alt nume, să-i zicem tot metafizică.

Adversarii metafizicii s-ar putea împărți în două categorii: acei care consideră problemele ei ca o invențiune de lucruri inexistente și alții care le socotesc reale, dar depășind puterile spiritului nostru. Până acum am răspuns mai mult celor dintii, arătându-le pe de o parte caracterul inevitabil al cercetării metafizice (ceea ce îi conferă cel puțin un drept moral de existență) și — mai presus de toate — dovedind că problemele metafizice, deși referindu-se la o regiune mai neguroasă decît aceea a științelor pozitive, se pun în același mod, izvorăsc din aceeași nevoie și nu sînt decît o prelungire naturală a chestiunilor de știință pozitivă.

Nu putem însă trece cu vederea un argument al adversarilor din a doua categorie, desigur cel mai serios din toate cite s-au adus. Anume: *Existența limitelor puterii noastre de a cunoaște*.

Cînd e vorba de semnalarea limitelor și a consecinții limitelor, pozitivistii pot invoca și chiar invoacă autorități în afară de școala lor, și-n primul rînd pe acela foarte mare a lui Kant. Ca-n foarte multe alte chestii filosofice, Kant a fost și-n privința limitelor un inovator. Nu doar că ar fi fost cel dintii care să fi semnalat adevărul că mintea noastră nu are puterea de a cunoaște toate și de a pătrunde tot. Caracterul limitat al priceperii noastre — cu toată conștiința superbă a celor mai vechi sisteme de cugetare — a fost un lucru simțit de-a capul și înțeles din primul moment. Și nu numai de spirite adînc meditative, dar și de altele mai puțin. Aș putea, cred, aduce — între altele — ca o plastică dovadă a acelui simțămînt și *faptul venerării nebunilor, considerăți ca agenți ai divinității*, pe care îl întîlnim în vechime. Această venerațiune să nu fie și dînsa un semn al convingerii că, cu legile *normale* ale minții noastre, nu putem pătrunde adevărurile



cele mai adinci, o astfel de pătrundere presupunînd o *altă* funcționare a spiritului, așa după cum au aerul să înfățișeze aceia la care s-a deranjat mecanismul mintal obișnuit?

Meritul lui Kant a fost de-a aduce problemei un grad superior de precizie, de-a fi căutat să determine mai limpede ce se poate și ce caracter are aceea ce se poate ști, sporindu-se — printr-o astfel de delimitare — puterile de lucru și de înfăptuire ale unui cuget care se cunoaște pe sine. Căci poate fi exact că adevărata virtute și desăvîrșita frumusețe sînt acelea care se ignoră, — adevărata știință însă ar fi aceea care se cunoaște și are o idee cît mai precisă de ce este și de ce nu e!

Sprijiniți cu deosebire pe celebra critică a lui Kant, adversarii metafizicii afirmă imposibilitatea de-a putea da soluții valabile unor probleme care se raportă la un ținut inaccesibil spiritului nostru. Căci noi nu putem cunoaște decît „aparențele” lucrurilor și pe acestea le studiază științele speciale. Esența lor și în ultima lor realitate pe care metafizica năzuiește a o studia, — aceasta ne scapă cu desăvîrșire și nu putem avea despre dînsa o cunoștință cît de aproximativă. Nu doar că terenul speculărilor metafizice ar fi himeric și imaginar. El există, dar nu ne este îngăduit nouă să luăm vreun contact. În evul mediu, nu se tăgăduia — ca astăzi — existența diavolului; dar era mare vină să intri în legături cu el. Pentru cine își dă seamă de limitele cugetului nostru și de ce e dat lui să înfăptuiască, a încerca să faci metafizică ar fi tot un fel de păcat.

Cu tot ajutorul pe care pozitivistii îl au de la autoritatea lui Kant, totuși teoria lor antimetafizică, potrivit cu care trebuie să ne mărginim la fenomenele sensibile și la relațiile lor, căci orice încercare de a trece mai departe nu ne va duce la nici o cunoștință serioasă, — această teorie se poate combate și critica.

Putem obiecta concepțiunii kantiene că nu se poate trage *brusc* o limită între ceea ce se poate și ce nu se poate cunoaște. De la ținutul cunoștinții posibile, la acel al ingnorării definitive, există o lentă și gradată tranzițiune. Pornind de la faptele concrete, luminoase prin evidența lor intuitivă, și înaintînd spre

regiunea întunecată a izvoarelor existenței, *către care ne mînd de altfel acele fapte însele*, trecem printr-o serie de etape din ce în ce mai nesigure, din ce în ce mai hipotetice, însă în nici un caz egale cu ignoranța.

Pentru ca să se poată constitui în chip consecvent o doctrină antimetafizică și ca să poți stăvili cu toată autoritatea avîntul spiritului nostru pe acel drum al coniecturilor explicative, trebuiește neapărat curajul de a interzice cugetării *absolut orice depășire*, dincolo de lumea experienței sensibile.

Acest lucru l-au înțeles de altfel mulți pozitiviști, cu deosebire dintre cei mai noi, susținînd necesitatea de a se elimina din conținutul cunoștinței valabile tot ce este adaos mintal, tot ce este completare sau întregire a datelor sensibile, preconizînd astfel o cunoștință pe care ar constitui-o exclusiv și strict „experiența pură”. E teoria de care se leagă numele lui Avenarius și Mach, credincioși de altminteri spiritului lui David Hume.

Dar nu a fost greu ca prin aceasta să se remarce, că așa se nimicește nu numai metafizica, dar și știința pozitivă, — căci nu poate fi vorba de o știință în adevăratul înțeles, fără „complectări” și „interpolări” în lanțul fenomenelor experienței, care se înfățișează veșnic cu lacune și apare numai în formă de fragment. Și dacă o dată ai admis *complectarea* — și trebuiește s-o admiți — atunci unde ai să te oprești, și după ce criteriu te oprești? Dacă este dar voie să depășești faptele o bucată, de ce n-ar fi să mergi și mai departe? Ori interzici desăvîrșit orice depășire și-atunci renunți și la știință; ori o îngădui și atunci nu mai poți stabili o limită de principiu, *rămînînd ca marginea speculațiunii să fi-o hotărască numai imposibilitatea materială de a mai înainta*.

Dacă o dată ai admis principiul eficacității aburului și te servești de el la mașina de treier, de ce nu l-ai admite și pentru alte înfăptuiri mai îndrăznețe, la mașini care să suie munți, să coboare prăpăstii, să străbată distanțele cele mai mari? Altă limită nu-i mai poți pune, decît obstacolele *materiale* de care eventual se va izbi! Și față de perspectiva acestora, în loc să-i pui în prealabil o graniță descurajată, de-o mie de ori mai bine

să-l lași să încerce înfringerea sau ocolirea lor abilă, pe care, luptându-se, poate tot o va realiza în parte, rămânând să se oprească atunci când toate silințele și tot meșteșugul se va lovi de-o absolută imposibilitate de fapt. Ceea ce te apără de rătăcirii și iluzii este busola metodii, nu semnul unei pietre de hotar!

Dar se va zice, toată cunoștința noastră este relativă și se rezolvă într-o țesătură de relațiuni. Nu poate fi vorba — și aceasta se poate stabili apriori — de o cunoștință a absolutului. De aceea nu se poate serios admite speculația metafizică, îndreptată prin definiție, către absolut. Așa își legitimează, în esență, pozitivistii, interzicerea cercetărilor metafizice și în chipul acesta s-ar stabili fundamentala lor heterogeneitate față de cercetările de știință pozitivă, îndreptate cu toatele în câmpul explorabil al fenomenelor relative.

Deci aici se făptuiește o eroare. Este o profundă neexactitate să se conceapă existența cu lumea fenomenelor relative *de o parte* și cu absolutul de *altă parte*, așa ca să se creadă că cineva s-ar putea ocupa perfect de relativ neglijând cu totul realitatea absolută, după cum cineva poate să lucreze într-un lan de griu, fără să treacă alături într-o dumbravă, rămânând la linia de demarcațiune, unde sfârșește una și începe cealaltă. Dar nu în modul acesta — ca două ținuturi învecinate — trebuie conceput raportul dintre relativ și absolut, ci cu totul altfel. *Absolutul este implicat în relativ*. Ei se găsesc pretutindeni *împreună*. Existența cea mai relativă — să zicem o senzație oarecare: o culoare, un sunet, un parfum — implică un absolut care se semnalează prin aceea că nu indentificăm numai o senzație, din momentul ce o recunoaștem ca atare, cu o vedenie ci o atribuim unui corp ce există aievea. Absolutul și relativul neavîndu-se între ele ca două ținuturi separate, care ne-ar procura de o parte unul cunoștințe de *pure* relații și celălalt cunoștințe de pur absolut (în ipoteza că asta ar fi cu puțință), situația respectivă a științelor pozitive și a metafizicii trebuiește concepută altfel. *Știința și metafizica făuresc icoane despre aceeași sau aceleași realități. Dar știința le făurește cu mai mult relativ și cu mai puțin absolut (punînd accentul pe înfățișarea lor sensi-*

*bilă*), pe cînd metafizica le alcătuiește, în orice caz tînde să le alcătuiască, avînd un maxim de absolut și un minim de relativ (punînd accentul pe substratul lor *suprasensibil*). Nu avem deci o deosebire de domenii, ci de punct de vedere; și am putea zice nu de natură, ci de grad. Pentru aceasta nu se poate pune — cum am arătat și mai înainte — o graniță bruscă între una și cealaltă — deși la un moment precizia științifică poate înceta — și dacă științele au dreptul să existe, acest drept îl poate revendica și metafizica \*.

Neapărat acum că, pentru motive lesne de înțeles, conceptele și icoanele metafizice vor avea ceva vag și neprecis, ceva insesizabil, ceva străin de plastica concretă. Să remarcăm însă că și conceptele științifice, cu cît sînt mai adînci și cu mai vaste puteri de explicațiune, cu atîta se îndepărtează de intuiția concretă. Evident că vibrațiunile de eter care vor să explice lumina sînt mult mai puțin concrete decît raza luminoasă însăși. Virtutea explicativă pe care o posedă un concept oarecare nu stă în raport direct cu conținutul lui sensibil și cu înfățișarea sa concretă. Faptul că noțiunile făurite de metafizică ar avea într-un grad și mai mare decît conceptele științifice un caracter *suprasensibil*, faptul că deși năzuiesc să exprime izvorul viu al realității abia de îl pot schița în conturul lor schematic și abia de se pot umple c-o presimțire a fondului lor adînc, — faptul acesta

---

\* Un exemplu de gradare a cuantumului de relativ și absolut în conceperea unei realități oarecare poate fi următorul:

Considerînd un corp cu culoarea sa determinată, pe care o recunoaștem ca o proprietate a lui, îl concepem cu un maximum de relativ și un minim de absolut;

Socotind corpul ca fiind alcătuit numai din întindere și mișcare — așa cum făceau Galilei, Descartes, Locke (în timp ce culoarea n-ar fi în fond decît o specie de mișcare), — însemnează a crește într-o privință doza absolutului și a micșora pe-a relativului;

Iar a face din corp un simplu centru de forță — ca Leibniz — în timp ce întinderea însăși devine un derivat al forței, însemnează a spori și mai mult cuantumul absolutului, fără bineînțeles a suprima complet relativul, ceea ce este o imposibilitate. Inutil să adaog că această diminuare a relativului, n-o încearcă numai metafizica, ci o începe știința pozitivă,

nu poate fi o piedică fatală pentru puterea lor explicativă și nu le condamnă la zădărnicie. E drept, și ni se poate obiecta acum, că noțiunile științifice — oricât ar fi de abstracte — au totuși o precizie cu ajutorul căreia se deduce, se explică și se prevede desfășurarea fenomenelor concrete; în timp ce conceptele metafizice osebite de natura lor suprasensibilă, mai au și-o imprecizie care le face improprie de-a fi închise în formule și a te ajuta cu ele la derivarea fenomenelor, la înlănțuirea și prezicerea lor. De cite ori s-a citat ca exemplu tipic pentru asta, că oricât ne-ar conduce raționamentul să postulăm existența lui Dumnezeu, niciodată nu vom putea deduce din noțiunea de divinitate, așa cum o putem poseda în spiritul nostru, cursul concret al lumii și felul ei de a fi? De aici ar urma firește inutilitatea explicativă a acestei noțiuni, precum și a tuturor conceptelor metafizice mai mult sau mai puțin la fel cu aceasta.

În această obiecțiune, oricât de des ar fi repetată, reșede o însemnată eroare. Neapărat că și noțiunile metafizice întocmai ca și cele științifice, au misiunea *de-a explica*; și numai întrucât execută această menire, au o rațiune și un rost. Totuși rolul conceptelor metafizice e să dea o *explicare generală*, să introducă pretutindeni o coerență, un înțeles mai adânc și să reverse o lumină deslușitoare, dar nu să explice în detaliu înlănțuirea fenomenelor, legile și aspectul lor determinat. Pentru acest fel de explicațiune, noțiunile metafizice se arată mai improprie și silințele de a le utiliza cu orice preț de această manieră nu au dat rezultate satisfăcătoare, compromițându-se cu asta prestigiul și valoarea lor, — care totuși poate rămânea întreagă din alt punct de vedere și pentru alte întrebări.

Acesta este și motivul pentru care se poate recomanda științelor pozitive foarte multă cumpătare în folosința acelor concepte care plătesc năzuința de-a pătrunde cit mai adânc în inima lucrurilor, cu o imprecizie care le face improprie pentru deducerea exactă — *more matematico* — a fenomenelor de explicat. Un exemplu poate limpezi chestia și mai bine. Iată bunăoară noțiunea de *spontaneitate* sau de *activitate psihică*, — noțiune pe care o putem numi și metafizică și psihologică, ceea

ce dovedește încă o dată că nu se poate trage o graniță bine stabilită între metafizică și științe speciale.

Această noțiune pe care citiva psihologi o dau deoparte — ca pe un vestigiu metafizic nefolositor — cei mai mulți o acceptă, pentru motivul că oricât s-ar afirma că fiecare percepție presupune o relație și orice fapt de conștiință implică o modificare și deci o pasivitate, asta nu înseamnă că toate elementele sufletului nostru au un caracter pasiv și n-am avea conștiința activității lăuntrice, manifestă mai cu seamă la actele de voință și la acele aperceptive. Neapărat acum că înfățișare intuitivă și bine determinată o au acele fenomene care prezintă caracterul de modificări, acele care ni se *impun*, pe care le *suferim*, pe cînd acea activitate centrifugală despre care am vorbit, are o înfățișare vagă și nedeterminată, — făcîndu-te să te întrebi adesea dacă nu e mai mult conchisă, decît realmente percepută.

Din cauză că această activitate a eului nostru are ceva inestimabil și neprecis, amestecul noțiunii sale în explicarea proceselor psihologice introduce un vag și o imprecizie explicativă, cu care o psihologie științifică nu se poate lesne împăca. Capitolul despre „apercepție“ și despre „voință“ în *Psihologia* lui Wundt — pentru a lua un exemplu — e cel mai lipsit de precizie și cel mai străin de aparatul științific riguros. Această nedeterminare pe care o împărtășea de altfel și vechea idee de substanță spirituală, a fost una din cauzele izbînzii materialismului în psihologie, precum și cauza de căpetenie a succesului asociaționismului, a teoriei care explică viața sufletească în mod mecanic, prin asocierea unor minuscule elemente psihice, echivalente ale atomelor materiale. Acest asociaționism, caracteristic filosofiei tradiționale engleze, și adoptat de unii cugetători ai altor țări, oferă avantajul de-a nu se servi în explicare decît de elemente susceptibile de-o figurare precisă — apropiindu-se, în orice caz de elemente care puteau intra cu ușurință într-un sistem științific de relațiuni. Viața sufletească apărea în această doctrină ca o țesătură de elemente asociate, susceptibilă de-a fi explicată în cele mai vaste produse ale sale, din molecule elementare unite după anume legi. Și trebuie să recunoaștem că asociaționismul

acesta, pe care Lachelier îl numește așa de bine „materialism subiectiv“, a făcut servicii reale științei, înlocuind explicările verbale și de natură mai mult literară, explicînd geneza multor procese psihice, punîndu-ne înaintea ochilor în locul entităților nimic zicătoare, mecanisme clare și bine angrenate.

Este așa de ispititor, din cauza asta, asociaționismul și deschide cîmpuri de lucru așa de întinse, încît nu trebuie să ne mirăm că îl vedem adoptat, pe lingă cugetători care nu admit forțe sufletești mai adînci pe deasupra elementelor mecanic asociate, chiar de unii care admit aceasta, dar sînt de părere, că înlăuntrul psihologiei științifice, trebuie să ne comportăm *ca și cum ele n-ar exista*. Mûnsterberg poate fi o pildă vie pentru aceasta, el care e neofictean în metafizică, dar asociaționistomaterialist în psihologie.

Oricît însă ar sluji îndepărtarea unei asemenea noțiuni neprecise cum e aceea de spontaneitate psihică, la întocmirea științifică a explicărilor psihologice, și oricît ar fi de improprie o astfel de noțiune ca să se explice „în concreto“ diversele apariții ale proceselor sufletești — totuși sîntem de părere, că fără a satisface o *anume explicare determinată*, noțiunea aceasta răs-pindește peste toată viața sufletească un fel de lumină generală, un înțeles adînc, un sens rațional. Căci fără ea viața sufletească, oricît și-ar explica mecanicește fiecare proces *în parte*, ar rămînea absurdă și irațională în totalitatea proceselor sale, în întregimea aspectelor care o compun. Ea ar fi un fel de lume a absurdului, un fel de enigmă radicală, deși în această misterioasă existență s-ar lămuri poate destul de bine fiecare proces în parte.

Noțiunea de spontaneitate psihică introduce o lumină generală, făcînd, cel puțin din *unitatea eului*, altceva decît o absurditate fundamentală (unitatea aceasta fiind inexplicabilă în chip asociaționist), dar să nu-i cerem noțiunii în chestiune, să ne procure *alt gen* de explicații decît acela pentru care e chemată și pe care le poate oferi. Nu ne poate da explicații de precizie științifică, dar ne dă altceva: *un substrat rațional inteligibil, fără de care toate explicările științifice rămîn atîrnate în văzduh*. De aceea dinșă își are întreg rostul în metafizică după cum cred

că se poate întrebuița — cu măsură — chiar în psihologie. Așa că și această noțiune, și toate care sînt la fel cu dînsa, nu pot ieși compromise și condamnate, prin aceea că nu pot să ne procure explicări de acelea pe care le oferă cu prisosință alt soi de concepte, dar care la rîndul lor nu pot să execute opera celorlalte.

Putem chiar merge și mai departe, recunoscînd o virtute explicativă chiar unor noțiuni metafizice care ar conține un element de mister și chiar în partea lor de mister. Afirmția poate părea paradoxală: Un mister care să satisfacă nevoia de a lămurii! Și totuși lucrul e așa, fiindcă omul simte instinctiv, că realitatea în fondul ei adînc și-n principiile ei supreme, trebuie să aibă altă structură decît fațada și desfășurarea ei sensibilă. A prezenta acel fond sub înfățișarea fațadei sau a lăsa fațada singură fără schița unei completări, e din cauza asta mai nesatisfăcător, decît a-l înfățișa într-o haină misterioasă, prin care, cel puțin, își afirmă deosebirea sa de lumea care se vede. Și n-a fost o simplă copilărie a gândului, de pildă noțiunea acelei trinități creștine, misterioasă în esența ei, dar în orice caz preferabilă teoriilor materialiste, cu vîrtejul lor de atome, care nu este decît o pseudoexplicare!

N-aș vrea ca aceste rînduri să servească drept încurajare nebulozităților și tuturor întortocherilor metafizice. Corectivul ei reșede în aceea că nu toate misterele sînt fosforescente, și nu toate nebulozitățile au satisfăcut și prins în mod egal. Ochiul ager și uneori chiar bunul simț, deosebește îndată între o întu-necime goală și vîlul negru care acoperă ceva!

O altă dovadă care s-a cercat a se aduce pentru zădărnicia speculațiilor metafizice, a fost dezbinarea și lupta sistemelor filosofice care s-au perindat în decursul timpului. Această încurcală a limbilor ar fi semnul neîndoios al neputinții.

Neapărat că la prima vedere, desfășurarea sistemelor de gîndire, apare sub forma dramatică a contradicției și a luptei. Ceea ce susține unul, răstoarnă celălalt. De la distanță, însă lucrurile se schimbă și capeți cu totul altă impresiune: Sistemele *nu atîta se combat, cît se completează*. Vastitatea problemei de-



termină, cel puțin în primul moment, unilateralitatea examinării sale. Unul vede o față, altul altă față și încredințați fiecare că au văzut întregul, se combat și se sfîșie.

Locke combate pe Descartes, respingînd teoria ideilor în-născute. De fapt îl completează, — ceea ce arată Leibniz apropiindu-i pe amîndoi. Kant la rîndul său, alegînd o bună poziție centrală, a conciliat aproape toate antitezele vremii sale, iar idealisții cei mai noi, cu toată aversiunea lor pentru insanitățile materialismului, l-au recunoscut ca o doctrină justă, dacă o mărginești la explicarea fațadei externe a acestui univers. Nu voi zice că toate cîte s-au afirmat în decursul istoriei gîndirii se pot păstra și se pot concilia. Aceasta înseamnă că s-au făcut greșeli — dar care știință nu le are pe ale sale în dibuirile ei dificile. Vrem să accentuăm numai, că dezbinarea sistemelor filosofice nu are acel caracter grav și radical, care ar îndreptăți, prin imposibilitatea acordului dintre capete, scepticismul față de metafizică.

S-a mai susținut iarăși că toate teoriile metafizice le găsim formulate din antichitate, așa că în această direcțiune nu s-a făcut și nu se poate face nici un progres. Ar fi iarăși un mod de-a se arăta inutilitatea speculațiilor metafizice. În această afirmație se găsește o jumătate de adevăr și o semnineeexactitate. Este adevărat că filosofia modernă nu are o înfățișare cu totul nouă, față de cea antică. Dar asta ar trebui tocmai să ne fortifice optimismul, arătîndu-ne trăinicia cugetării și probîndu-ne că și în metafizică ceea ce s-a construit ieri nu se dărimă mîine. Pe de altă parte nu este adevărat că speculările moderne n-au adăogat nimica tezaurului moștenit din antichitate, că totul s-a redus la o repetire și toată cursa gîndirii la un maneaj. Cine a studiat cinstit și temeinic istoria filosofiei nu poate să facă o astfel de afirmație, care — dacă ar fi adevărată — ar urma ca ucenicii în filosofie să fie cu atît mai interesați cu cît studiază primele sisteme și cu atît mai plictisiți cu cît avansează către acele nouă, pe cînd în realitate se întîmplă tocmai contrarul!

Neapărat, pentru a nu lăsa impresiunea unei conșiențe excesive în puterile spiritului nostru și care n-ar cadra cu criticismul

epocii în care ne aflăm, e de trebuință, încheind paragraful acesta, să afirmăm deslușit că toată credința în posibilitatea metafizicii, nu implică și convingerea că sîntem — noi, oamenii — în măsură să realizăm o cunoștință, integrală, completă și absolută. O atare cunoștință reprezintă, ce e dreptul, idealul metafizicii, dar de aici nu urmează că metafizica nu va exista decît din clipa cînd idealul ei ar fi îndeplinit. Nu este metafizică numai domeniul absolutului, ci și o parte din seria de trepte care înaintează către el. Dacă mărginirea inteligenței noastre (osebit de sărăcia cunoștințelor) exclude o cunoștință integrală și pătrunderea tuturor tainelor universului, ea îngăduie totuși pe lingă aspirațiunea către o astfel de cunoștință și-o icoană, desigur imperfectă, dar veșnic perfectibilă despre ea. O astfel de icoană, cu linii stingace și tremurătoare, înecată într-o ceață ce nu se poate în totul risipi, este în orice caz superioară, renunțării și înseamnă mai mult decît nimic. Chiar dacă o teorie metafizică nu poate răspunde de-a dreptul întrebării ce e universul? ea poate răspunde la altă întrebare: ce poate crede omul despre univers sau cum îl poate concepe omul? Cum apare universul acesta în originea, desfășurarea și perspectivele sale față de mintea omenească ce se silește a-l oglindi? Și oricît s-ar deosebi această din urmă întrebare de acea mai pretențioasă, aruncată întii — ce este universul în sine? — ea nu devine prin aceea nevrednică de interesul nostru, pentru bunul motiv că în răspunsurile ce le vom da aicea, o să se străvadă cu necesitate, *ceva* din răspunsul pe care o minte mai puternică decît a noastră, l-ar da la prima întrebare. E mare deosebire între o țară oarecare și harta ei redusă, petru uzul nostru, la dimensiunile unei coli de hîrtie. Dar totuși cine ar putea să afirme că o astfel de hartă nu ne spune și nu ne învață nimica despre ce este și de cum se înfățișează țara însăși în imensele ei proporții adevărate?

În sfîrșit mai pot să adaog de hatirul acelor care au trebuință pentru o convingiune, pe lingă o demonstrare, de o tovarășie de elită, că cei mai însemnați gînditori din ultimile

decenii — să citez ca puncte culminante pe Wundt în Germania și Bergson în Franța — nu s-au lăsat încovoiați de nici o argumentare antimetafizică și s-au declarat partizani hotărâți ai speculațiilor metafizice, care știm că în anume momente nu se puteau practica decît numai în taină sau strecura sub alte denumiri.

Pentru unii foarte mult, dar *ceva* pentru oricine însemnează și lucrul acesta!

## MIRCEA FLORIAN

(1888—1960)

A promovat în mod consecvent o *ontologie realistă*. În lucrările sale, ca și în activitatea universitară, a căutat să facă din filosofie un instrument de cunoaștere, bazat pe rațiune și luciditate, pe știință și realism. Activitatea sa se caracterizează prin efortul permanent de a pătrunde în complexitatea problemelor și de a le reda în toate implicațiile lor. Dominat de ideea necesității întemeierii concepției sale pe certitudini, el s-a orientat întotdeauna spre fapte, obiecte, experiență și și-a fundat cunoașterea pe pătrunderea lumii în care trăim. Raționalismul lui are în vedere clarificarea faptelor, dezvăluirea și explicitarea structurilor obiectelor, adică raționalismul lui este identic cu știința însăși.

Ca o concepție a datului, a existentului, în afară și independent de noi, a lumii exterioare filosofia lui Mircea Florian ni se înfățișează ca: *critică filosofică, reconstrucție filosofică, sistem filosofic*. El nu a neglijat nimic din ce poate face parte din activitatea filosofiei. Prin urmare, misiunea filosofiei este, în concepția lui Mircea Florian: a) *de a prelua critic tot ceea ce este valoros la înaintași*; b) *de a reconstrui imaginea teoretică a lumii, pe baza datelor științelor epocii respective*; c) *de a crea un sistem filosofic realist, susținut prin știință*.

Opera filosofică a lui Mircea Florian se compune din: *Îndrumare în filosofie* (1922); *Știință și raționalism* (1926); *Metafizica și problematica ei* (1932); *Cunoaștere și existență* (1939); *Reforma logicii* (1942); *Reconstrucția filosofică* (1945); *Misticismul și credința* (1946); *Dialectica — sistem*

și metodă — de la Platon la Lenin (1947); *Elemente viabile în filosofia lui Kant* (postum, 1968).

Textul *Rolul și utilitatea filosofiei* a fost selectat și reprodus din lucrarea cu același titlu apărută în 1924, Editura Fundației, I. V. Socec, p. 9—60.

## ROLUL ȘI UTILITATEA FILOSOFIEI

*Prejudecăți împotriva filosofiei.* Dintre toate îndeletnicirile spirituale ale omului nici una nu întâlnește în drumul ei, mai statornic decît filosofia, prejudecăți mai nedrepte și mai necugetate. Cel care doar a auzit *ceva* despre „filosofie“, dar nu s-a învrednicit nici a sta de vorbă cu ea și nici a gusta din cupa generoasă a înțelepciunii, se crede prea iscusit, dacă s-a descoperit pînă la pămînt, cu o ieftină și ipocrită evlavie, în fața acestei „înalte și nobile preocupări“. A privit-o ironic — o, cu ce inteligentă și fină ironie! — și apoi și-a văzut de drum.

De aceea se cuvine, mai înainte de a cerceta obiectul și trecutul, aproape trimilenar, al filosofiei<sup>1</sup>, să examinăm în linii largi o chestiune prealabilă și ingrată, care totuși pentru însuși filosoful nu este lipsită de farmec, chestiunea: la ce este bună filosofia, ce foloase poate trage omul și cultura lui de pe urma filosofiei, care este rolul și foloasele gîndirii filosofice?

Această întrebare a dobîndit în societatea modernă o deosebită însemnătate dacă ținem seama că spiritul mercantil și interesele practice, cu un orizont adesea atît de luminat au reușit să macine blocul de granit al religiunii tradiționale și să prefacă toate creațiunile culturale în simple valori de schimb, în marfă care ca orice marfă se vinde și se cumpără. Dacă în fața spiritului practic și utilitarist n-a putut rezista religiunea,

---

<sup>1</sup> Vezi pentru această, în aceeași colecțiune: M. Florian, *Îndrumare în filosofie*.

care se bucura de prestigiul veacurilor și de sprijinul statului ne întrebăm cum îi va putea rezista filosofia? Și presupunând că va putea rezista pe frontul teoriei al argumentelor logice, nu va rămânea ea fără eficacitate pe frontul vieții practice? Omul practic nu se împiedică de argumente și nici nu se teme de predici filosofice, el le respinge sau le strivește brutal cu piciorul. Mentalitatea negustorească a prins rădăcini atât de adânci în ființa noastră, încât orice altă mentalitate apare demodată, absurdă, neputincioasă, vrednică de milă.

Rostul și utilitatea filosofiei au devenit o problemă care reclamă o grabnică dezlegare. Ce putem aștepta de la filosofie, adică de la disciplină, care este socotită abstractă, simplistă, pedantă, dogmatică, „idealistă“, anevoie de priceput, cu o terminologie ciudată, în sfârșit, străină de viață? Ce îndrumări putem cere filosofului, pe care poporul îl privește ca un om „original“, bizar, excentric, în toate scormonitor și de toate nemulțumit, o cucuvaie iubită de întuneric? Întrebarea prezintă un interes arzător pentru noi, care ne aflăm la o răspântie a istoriei și pentru o vreme chinuită, ca niciodată, de misterul și de contradicțiile vieții. Viața ne apare ca lipsită de noimă și de orînduire etică, fără de care nici o alcătuire socială nu poate dăinui multă vreme. Am pierdut credința naivă că omul bun este totdeauna răsplătit și omul rău totdeauna pedepsit, precum nimeni nu mai crede că în focul luptei glonte atinge numai pe cel rău și cruță pe cel bun. Marele război a săpat toate autoritățile, toate credințele, toate instituțiile tradiționale, a pulverizat sufletul și a introdus haosul în inimi.

Avem dar dreptate să ne întrebăm încă o dată și să cerem lămuriri: ce rost are filosofia în viața omului, ce foloase poate aștepta omul de la ea? Printr-o cercetare deschisă și obiectivă a acestei chestiuni vom curăța cărarea filosofiei și sperăm că vom izbuti să înlăturăm cele două mari prejudecăți contra filosofiei: *inutilitatea* ei pentru om, strîns legată de *nesiguranța* îndrumărilor ei teoretice și practice. Să examinăm dar, dacă filosofia este un lux, un sport, un joc, de care ne putem lipsi,

sau dacă este dimpotrivă o trebuință a vieții, o preocupare nespus de serioasă.

Dar este bine să statornicim din capul locului un lucru: prin „utilitatea“ filosofiei nu trebuie să înțelegem numai folosul strîmt și nemijlocit, ci folosul în înțelesul său cel mai cuprinzător de acțiune, sau înriurire *directă* sau *indirectă*, *voluntară* sau *involuntară* asupra omului și asupra civilizației sale. Căci, să luăm aminte, în această întrebare inițială și introductivă se află ascunsă și marea problemă: dacă *ideile* au vreo înriurire generatoare asupra vieții omenești sau dacă dimpotrivă numai resorturile practice, *interesele* economice conduc și hotărăsc întreaga viețuire morală a omului.

*Să ne ferim de două extreme.* Pentru a ajunge la o lămurită dezlegare a rostului și folosului filosofiei trebuie să ne ferim de două atitudini opuse și în aparență de neconciliat: 1) unii, pe care îi putem numi „*sublimii*“, ridică în slava cerului inutilitatea filosofiei și fac din această inutilitate înaltul titlu de noblețe al filosofiei; 2) alții, pe care îi putem boteza „*utilitariștii*“, socotesc filosofia, în cazul cel mai bun, o roabă a intereselor practice nemijlocite, sau pur și simplu o resping ca o preocupare nefolositoare ce nu „*produce*“ nimic, ce nu hrănește, nici nu îmbracă pe om. Filosofia ar fi un sterp joc de noțiuni goale, o scolastică de anahoret al gîndirii, pe cîtă vreme, în viața reală, totul se măsoară după succes, iar succesul se măsoară după gologani.

„Bunul simț“, atît de bonom și de limitat, le spune acestor joviali ciocli ai filosofiei, că în viață toate agitațiile, oricît de nobile și de teatrale ar fi, se reduc în fond tot la o chestiune de bancnote. La ce folosește parfumul floarei, dacă aceasta nu se poate minca? La ce e bună dezinteresarea filosofiei, dacă în viață hotărăsc numai apetiturile brutale și interesele canibalice?

De bună seamă, între cei care avîntă în văzduh filosofia și cei care o ignoră, adevărul se așează pe linia mijlocie. „*Sublimii*“ compromit filosofia prin exces de zel, „*utilitariștii*“ o primejduiesc, fie pentru că nu-și dau seama de ce fac și în acest caz pot fi luminați, — fie pentru că sînt loviți de o incapacitate

congenitală pentru priceperea preocupărilor spirituale,—și atunci este mai bine să-i lăsăm în plata Domnului. „Utilitariștii“ sînt spirite impermeabile și obtuze, „sublimii“ sînt spirite volatile.

Printre partizanii „sublimi“ ai filosofiei este vrednic a fi citat mai întii filosoful german, idealist, Wilhelm Schelling, care în cunoscutele sale *Prelegeri asupra metodei studiului academic*, ținute în vara anului 1802 la universitatea din Iena, se rostea astfel despre menirea filosofiei: „A vorbi despre folosul filosofiei socotesc că este mai pre jos de demnitatea acestei științe. Cine doar își pune această întrebare este sigur că nu e în stare să aibă nici măcar idee despre ea. Filosofia este în ea însăși liberă de orice legătură cu utilitatea. Ea trăiește prin ea însăși, a trăi pentru altceva în afară de ea, i-ar suprima de îndată însăși esența ei. Despre învinuirile aduse filosofiei, socotesc cu totul nefolositor de a vorbi: filosofia nu se recomandă prin utilitate...“ Singurul folos al filosofiei este de a ne arăta completa ei inutilitate. Procedul lui Schelling, de un patos aristocratic, este drastic; taie nodul gordian fără să ne mulțumească. Schelling afirma totuși cu căldură neîntrecutul orgoliu al filosofiei de a nu sluji la nimic meschin, ci numai de a îndestula interesul pur al teoriei, al contemplației. Filosofia, după el, ajunge a fi o poezie într-o proastă și insipidă proză, iar filosoful un mandarin sau un călugăr, care rostogolesc ideile în capul lor, ca boabele de mătanie învîrtite de degetele distrase, departe de pulsațiile vieții și de frământările realității. Pe această cale filosoful „sublim“ ajunge pe piscurile absurdului și ale confuziunii, în vreme ce el își închipuie că este prea adînc, pentru a fi priceput de mulțime.

Între filosofilii greci, marele enciclopedist, Aristotel, socotea că nota caracteristică a „filosofiei“ este inutilitatea, dezinteresarea sa teoretică. După el filosoful este omul care gîndește „mai mult decît este nevoie“, iar dovada lucrului, adaogă Aristotel, este faptul că filosofia și-a făcut aparițiunea numai în clipa în care nevoile strict materiale ale vieții au fost îndestulate. „Așadar se vede că noi nu ne străduim pentru această știință în vederea vreunei alte utilități, ci mai degrabă, precum spunem



că un om este liber, cînd există pentru sine și nu pentru altul, tot așa numai ea este o știință liberă, deoarece numai ea există pentru sine“ (*Metafizica* cartea 1 § 2).

În sfîrșit, după părerea epicureului roman Lucretius Caro, filosofia plutește în sferă senine deasupra lumii reale atît de agitată și de tulbure.

Dimpotrivă „utilitaristul“, prietenul „bunului simț“, este înclinat a vedea în filosofie un joc intelectual nefolositor, nebulos și chiar primejdios, fără rezultate palpabile și pozitive, în sfîrșit, un joc ce răpește un timp atît de prețios („timpul e bani!“) pentru ocupațiuni mai lucrative.

„Utilitaristul“ nu adoră decît un idol, un idol destul de vechi: „vițelul de aur“, sfîntul Gologan; „utilitaristul“ nu crede decît în „filosofia“ care umple pîrtmoneul. Pentru el „adevărata filosofie“ trebuie să raporteze un „ce profit“. De aceea el arată triumfător cită deosebire este între înțelepciunea strivită între scoarțele cărților, ce ne vorbesc de iubire, dezinteresare, moralitate, și înțelepciunea vie a vieții, care nu cunoaște decît lupta nemiloasă pentru trai, realitatea brutală a egoismului și a perfidiei. Numai cînd aude de „metafizică“, „utilitaristul“ capătă durere de cap. Metafizica i se pare ceva abstrus, neguros, cada-veric. Nu zicea oare „obscurul“ Hegel că dintre toți elevii săi numai unul l-a înțeles, dar și acela pe jumătate numai? De această dată „utilitaristul“ are în parte dreptate: cîți filosofi nu întunecă ceea ce este limpede, și nu răstoarnă cu capul în jos ceea ce stă foarte bine pe picioare!

Dar să dăm cuvîntul mușcătorului Léon Bloy, ca să ne facă, așa cum știe el, „exegeza“ omului practic: „În fond omul practic este adevăratul semizeu burghez, locțiitorul modern al Sfîntului din legende. Cele mai multe din statuile contemporane au fost înălțate oamenilor practici de către alți oameni practici foarte isteți și totdeauna sculați dis de dimineață“.

„Un proprietar ce face să fie azvîrlit în stradă, în plină iarnă, bolnavi și flămînzii, este un om practic în mod absolut, mai cu seamă dacă e milionar, și cu cit este mai milionar, cu atît este mai practic. Ceea ce înalță pe acest om e că el are o inimă, ade-

sea chiar o inimă destul de duioasă, și că știe s-o înăbușe cu generozitate. Există furnizori de hoit pentru spitale și negustori de lapte care otrăvesc în fiecare an o mie cinci sute de copii, și care câștigă mulți gologani. Ei bine, toți oamenii aceștia înoată în iubire. Dar principiul îi înlanțuie; trebuie să fii practici“.

Cum spusei mai sus, cele două atitudini sînt exagerate și deci parțial greșite, fie că una îmbrățișează filosofia, fiindcă este nefolositoare, fie că cealaltă o respinge, tocmai fiindcă este nefolositoare, cel puțin pentru stomac. De altfel socotesc că oricine poate observa că cele două extreme stau mult mai aproape decît s-ar crede: cine face din filosofie o tainică inițiere religioasă, cu totul în afară de viața comună, oferă admirabile argumente aceluia ce socotește filosofia drept o pierdere nefolositoare de vreme. Inutilă este filosofia și pentru unii și pentru alții, cu deosebirea că pentru „sublimi“ inutilitatea este o ipocrită noblețe, care totuși se uită cu jind la viața practică; iar pentru „utilitariști“ este o scădere ruinoasă și vrednică de dispreț. Cînd vrei să faci din om un înger, faci din el un animal.

Adevărul este un „entre-deux“, stă la mijloc: filosofia este o cercetare *dezinteresată* a lumii și a omului, dar ea nu trebuie să piardă niciodată legătura cu realitatea și cu interesele vitale ale omului. Orice cunoștință a omului este un instrument, un organ al vieții, ea duce la aplicare practică, la o „artă“ sau tehnică; de ce numai cunoștința filosofică ar face excepție de la această regulă? „A ști este a prevedea, pentru a putea“, nu este o formulă adevărată numai pentru filosofia pozitivă.

De bună seamă, să nu cerem filosofiei ceea ce ea nu e în stare să dea. Filosofia este o parte din viață, poate partea cea mai nobilă, dar nu poate înlocui întreaga viață. Mai sînt și alte puteri ale vieții: religie, artă, știință, al căror rost de regulă nu este tăgăduit, dar vom vedea, că și aceste puteri ale vieții așteaptă de la filosofie, ceea ce numai ea poate da: *luminare și innobilare*.

*Însemnătatea filosofiei.* Într-o caracterizare atotcuprinzătoare, putem spune că două sînt foloasele cele mai vădite, ce omul este în drept a aștepta de la filosofie: 1) în domeniul teoretic

sau științific, o concepțiune integrată a lumii; 2) în domeniul practic al vieții, un reazem unitar și armonic al activității noastre.

Nu mai încape vorbă, omul nu este exclusiv o inteligență, cu ajutorul căreia el caută să se armonizeze cu universul, adică să înțeleagă, să tălmăcească obiectiv și neinteresat natura și legile lucrurilor, ci este și o voință activă și o inimă vibrantă, ce nu se mulțumesc a tălmăci lucrurile „rece” și cu indiferență, ci care le prețuiesc, le „valorifică”, cum se zice azi, le pune pe deosebite planuri de preferință ierarhică. Omul nu este o făptură ce rămâne nepăsătoare în fața spectacolului măreț sau hidos al lumii și mai cu seamă, al vieții, ci o făptură care din adâncurile sale afirmă și neagă, ia o atitudine pozitivă sau negativă, rostește un *da* sau un *nu*. Omul nu numai că cunoaște lumea, ci o și prețuiește și pretinde, mai mult sau mai puțin înțelepțește, îndestularea dorinții sale de fericire și de moralitate. Omul dorește să fie fericit, ca și cum fericirea ar fi un drept al său innăscut, postulează mai multă dreptate, ca și cum realizarea dreptății n-ar depinde numai de el, în sfârșit, se întreabă și scrutează, întrucit această lume,  *așa cum este*, poate să-i slujească de cadru și de „trambulină” pentru aspirațiile sale interioare.

Dar să se noteze, că și îndrumarea practică, ce omul așteaptă de la filosofie, trebuie să fie întemeiată pe *cunoștințele* sale obiective despre lume și viață. Idealul, călăuzitor al vieții, valorile omenești, trebuiesc să se reazeme tot pe ceea ce *este*.

Aceasta deosebește îndrumarea *filosofică* a vieții de îndrumarea ei *religioasă*. Filosofia nu se mulțumește cu *credința* oarbă și *autoritară*, „cred, fiindcă este absurd”, caracteristică îndeobște pentru *religiune*, ci caută să statornicească anume principii raționale ale vieții morale, anume tălmăcirii ale „înțeleșului vieții”, anume formule active asupra rostului omului în natură.

Este de la sine înțeles că nevoile omului, din care se nasc ideile și valorile, sînt determinate de constituția organică omenească, iar această constituție este produsă de natura universului întreg. Omul este o porțiune din natură, fără îndoială, pentru el, cea mai apropiată și cea mai însemnată, dar orișicum, o parte

supusă marilor „legi“ ale naturii. Numai cunoscînd aceste legi, omul ajunge să întrevadă, dacă dorințele, idealurile sale sînt realizabile sau dacă, deocamdată fiind nerealizabile, poate nutri nădejdi de viitor, fie aci pe pămînt, fie, cine știe, după moarte, într-altă viață, presupunînd că nemurirea nu este o himeră.

Se zice că *știința* pură și impersonală nu poate fi un factor activ al vieții, ci numai *credința*, intimă, personală. Totul depinde de ceea ce înțelegem prin știință și credință, noțiuni vagi, elastice, de care se poate ușor uza și abuza. Dar oricum ar fi, în nici un caz *credința*, în afară de religiune, nu poate ridica pretenția de a denatura și turbura concluziile științei, în scopul de a face din ele o „mîngîiere“, o satisfacere a așa-ziselor „nevoi intime“ ale inimii. Negreșit că putem privi realitatea din punct de vedere al idealului ceea ce este tocmai funcțiunea credinței religioase, precum putem privi idealul din punctul de vedere al realității, ceea ce este indrituită a face știința. Însă socotesc că atitudinea cea mai justă este atitudinea mijlocie, pe care trebuie s-o aibă filosofia, anume: realitatea omenească trebuie să asculte de îndrumarea idealului, iar idealul nu trebuie să se emancipeze niciodată cu totul de realitate. Marea problemă filosofică este: *Întrucît realitatea poate fi îndrumată și perfecționată de ideal și pînă la ce punct idealul se poate emancipa de realitate.*

*Valoarea teoretică a filosofiei.* Privitor la rostul teoretic al filosofiei, gîndirea din vremea noastră este de acord a recunoaște marea însemnătate a filosofiei, ca neapărată *întregire* a științelor particulare sau speciale. Științele particulare (matematică, astronomie, fizică, biologie, istorie etc.) ieșite cu vremea și anevoios din sinul filosofiei, ce la început era știința universală, s-au osîndit singure a se ocupa numai cu porțiuni de realitate, pentru a putea ajunge pe această cale la o cunoaștere exactă și amănunțită a tuturor fenomenelor universului. Fiecare savant lucrează cu hărnicie neobosită numai într-un domeniu mărginit; acesta, divizat și subdivizat la rîndul său, fără să țină seama de munca savanților în celelalte domenii, fără să simtă nevoia, pentru propășirea specialității sale, de a coordona cercetările

sale cu cercetările savanților din alte specialități. Activitatea științifică modernă prin diviziunea și diferențierea muncii, care de altfel sint o condițiune a progresului intelectual, izolează pe omul de știință, îi limitează orizontul teoretic, face din el un adunător de fapte, un benedictin al laboratorului, un salahor al științei. Omul naufragiază în pleava faptelor, este îngenucheat de legioanele de lucruri mărunte. Cum zicea Kant, savantul este un ciclop ce nu vede decît cu un ochi, cu ochiul specialității sale.

Cîtăva vreme s-a crezut serios că științele particulare vor lua pentru totdeauna locul și scepтрul filosofiei, al „metafizicii“, știința existenței în sine, știința ce de acum devenea de prisos. În adevăr, dacă întregul cuprins al realității a fost expropriat și împărțit de științele speciale, ce mai rămînea oare filosofiei? Numai ochii, pentru ca să plîngă grandoarea sa de odinioară. „Regina științelor“ devenise cenușăreasa din poveste.

Astăzi raporturile dintre științe și filosofie se înfățișează într-o lumină nouă. După procesul de separare, trebuie să urmeze procesul de împăcare între științe și filosofie, iar unii susțin și poate nu se înșală, că o separare efectivă n-a existat niciodată între cele două mari discipline teoretice ale spiritului: știința și metafizica. Știința a fost totdeauna arsenalul filosofiei.

Omul de știință a învinuit adesea „speculația“ filosofică că ar fi o pură născocire a închipuirii, o împletire de vorbe goale nerodnică și fără nici un folos pentru viață. Știința s-a socotit totdeauna ca o activitate practică, ca o forță a omului, tot atît de însemnată ca și religiunea. Omul de știință s-a simțit coborîtorul vrăjitorului de odinioară, el a crezut și crede că poate prin cunoștințele sale miraculoase să poruncească naturii și să pună în slujba omului puterile firii. Călugărul și vrăjitorul creștin se aseamănă mult cu anahoretul modern al laboratoarelor: amîndoi urmăresc sporirea puterilor omenești.

În adevăr, istoria culturii ne arată că știința a purces din nevoile practice ale omului: geometria din măsurarea pămîntului, astronomia din observarea astrelor, chimia din combinarea meta-

lelor pentru fabricarea armelor etc. Însă știința nu s-a ridicat peste o tehnică rudimentară și embrionară, decît mulțumită neinteresării teoretice, care s-a născut o dată cu filosofia.

Așadar, filosofia are menirea de a scoate pe savant din sfera limitată a specialității sale, de a-i lărgi perspectiva lucrărilor, în sfîrșit, de a-i dovedi că universul, cu toată bogăția sa deconcertantă, este *unul și același*, că materia, viața, sufletul, societatea stau în strînsă comunitate și că această conexiune a lucrurilor nu se lămurește, decît dacă admitem existența unui substrat universal, a unui număr de *principii* atotcuprinzătoare, de care nu se ocupă decît filosoful. Filosofia nu este o cercetare de specialitate, ci o ochire universală, o considerare a *totalității*, o lămurire unitară și armonică a lumii întregi. Chiar dacă nu ar mai exista filosofi oficiali, adică filosofi de catedră, *filosofia* tot nu ar dispărea, căci atunci s-ar refugia la oamenii de știință. Fiecare știință, poate chiar fără să știe și să creadă, și-ar avea stocul ei de principii, filosofia sa.

Pe bună dreptate se poate spune că știința timpului nostru este filosofică prin chiar natura ei, căci altfel nu ne-am putea explica aparițiunea a o seamă de științe speciale, al căror scop este de a stabili *legături* între științe vecine, așa bunăoară, o chimie fizică, o fizică biologică, o fizică a stelelor, o psihofiziologie etc. Aceste noi științe refac legătura ruptă de specializarea dinainte, aruncă o punte între domenii separate, descoperă trecerile de la o porțiune la alta a lumii. Astfel, chiar în cadrul științei și chiar ca obiectul ei, *sinteza, unificarea*, apar ca o întregire necesară a *analizei* haotice, a izolării artificiale, a despicării silite. Și nu este sinteza caracteristică filosofiei?

Chiar dacă întregirea filosofică a științei, adică sinteza, apare ca ipotetică și provizorie, ca o simplă părere, ca o pură probabilitate, cerută oarecum de nevoia de a explica unitar și integral lumea, tot este destul a ne convinge de folosul real al filosofiei pe tărîmul teoriei.

Dar filosofia este trebuitoare științei nu numai ca întregire conjecturală, ca o armonizare provizorie a rezultatelor și concluziilor celor mai obștești ale științelor, ci, mai cu seamă și de

precădere, ca pregătirea și condițiunea științei speciale, ca o lămurire necesară a noțiunilor de temelie ale științelor. Bunăoară, știința vorbește de spațiu, timp, suflet, materie, cauză, scop etc., fără să facă din lămurirea lor obiectul cercetărilor ei. Știința împrumută aceste noțiuni limbajului comun, preștiințific și le limpezește numai în măsura în care ele îi servesc a cerceta faptele pozitive și a statornici legile de producție ale acestor fapte. Știința nu examinează: ce este spațiul, ce este materia, ce este sufletul, pe ce se întemeiază universalitatea principiului cauzalității sau determinismului, adică orice schimbare trebuie să aibă o *cauză*? Și tocmai acestea sînt marile probleme ale filosofiei: determinarea cu ultimă claritate, legitimarea critică și adîncită a noțiunilor de temelie, a ideilor celor mai generale ale științelor, fără de care știința nu poate să clădească nimic.

Dacă filosofia poate fi socotită o „roabă a științelor“ adică o prelungire *sintetică* a rezultatelor științelor particulare, ea devine în schimb o îndrumătoare a științelor prin misiunea sa de a determina *analitic* noțiunile fundamentale ale tuturor științelor, de la matematică pînă la istorie. Știința pozitivă, cu toată neatințarea sa, nu s-a putut lipsi pînă astăzi de serviciile filosofiei „speculative“ și „critice“, căci adesea criticele și „elucubrațiile“ filosofilor au sugerat savanților mult mai multe anticipări luminoase, decît adunarea haotică de fapte. De bună seamă, filosoful nu poate descoperi noi fapte, el nu intră în laborator, iar dacă cumva o face, nu mai este filosof, ci un specialist; însă el se mulțumește a analiza critic și fără umbră de îndoială fundamentele și condițiile științelor. Este o misiune prometeică, nespuse de grea, dar și negrăit de însemnată, căci fundamentele științelor sînt chiar principiile, fundamentele, noțiunile cele mai generale ale lumii.

Este funcțiunea de căpetenie a filosofiei spre deosebire de aceea a științei, de a începe cercetările sale de la un punct de plecare lipsit cu totul de prejudecăți și într-adevăr inițial; pe cîtă vreme știința are în punctul său de plecare anume prejudecăți, primite tacit, pe care le respinge, dacă o stînjenesc în cercetările ei pozitive, sau le păstrează, dacă promovează aceste

cercetări. Să dăm o pildă. Psihologul de azi își zice: nu țin să cercetez ce este sufletul în sine, care este natura lui statornică, eu mă mulțumesc a stabili faptele psihologice, a le da o explicație empirică. Însă filosoful, cercetînd mai adînc, descoperă că „dezinteresarea“ psihologului este mai mult aparentă, căci și psihologul are o anume părere despre esența sufletului, numai că această părere nu este limpede formulată și critic lămurită, adică nu este o judecată, ci o prejudecată.

De aceea intervenția filosofiei este necesară. Filosofia examinează, fără prejudecată, toate prejudecățile sau predeterminările științelor, în scopul de a ajunge la o lămurire absolut clară și neîndoielnică a punctelor inițiale ale cunoașterii lumii. Numai atunci vedem că ceea ce adesea știința socotește ca simplu *fapt*, este în realitate o interpretare, încărcată de prejudecăți, a faptelor în adevăr pozitive.

Așadar, în puține cuvinte, rostul și valoarea filosofiei în ordinea teoretică este pe de o parte a *lămurii*, pe de alta a *întregii* celelalte ramuri ale științei particulare, fie că este vorba de o știință care prin natura obiectului ei stă mai aproape de filosofie, cum este *psihologia*, știința sufletului, fie că este vorba de o știință mai depărtată, cum este de pildă *fizica*. În fond, filosofia este pretutindeni în știință, este un factor component al științei; ubicuitatea ei este asemenea ubicuității lui Dumnezeu: filosofia este întreagă în fiecare știință, întreagă în parte ca și în tot, limpezind aci, deschizînd noi perspective dincolo. Dacă nu toate drumurile duc la Roma, putem zice că toate căile științelor duc la filosofie.

Este limpede acum că cine ruinează filosofia, pentru a slăvi știința, contribuie la ruina științei însăși, căci fără spiritul neinteresat al *teoriei*, caracteristic filosofiei, nici o știință nu poate lupta cu spiritul utilitarismului mărginit. Telegrafia fără fir n-ar fi fost posibilă fără cercetările dezinteresate ale fizicianului Hertz, tot așa despre transmisiunea la distanță prin dinamo a energiei electrice.

Nici știința nu poate înlocui filosofia, dar nici filosofia nu poate înlocui știința. Este o neiertată rătăcire din partea filo-



sofiei, dacă ea pretinde a dezlega o chestiune specială prin jocul olimpic al ideilor generale și „abstracte“. Prezumția unora dintre filosofi de a cunoaște realitatea numai prin rațiune, a priori, deductiv, fără a se adresa experienței simțurilor, a pricinuit mari pagube prestigiului filosofiei. De bună seamă, dacă este vorba să determinăm o situațiune concretă, o stare de fapt, numai examinarea migăloasă a realității poate fi adevăratul punct de plecare. Realitatea nu poate fi dictată de rațiune, ci trebuie să fie constatată de experiență. Filosofia „de sus în jos“, dialectica, este pernicioasă chiar pentru filosofie.

Numai după ce observația și experiența au statornicit cursul și ordinea realității, filosofia poate apărea și are dreptul a pretinde de a pune laolaltă în chip armonic rezultatele pozitive ale feluritelor cercetări științifice. Căci în univers nimic nu este cu totul izolat și nici nu dispare fără îndepărtate ecouri chiar când aceste ecouri, din punct de vedere practic, sînt o cantitate neglijabilă. Filosoful este rezonatorul intelectual al universului.

După ce am cercetat utilitatea specială și teoretică a filosofiei, să vedem acum utilitatea generală și morală a acestei discipline omenești.

*Filosofia ne învață ca să trăim.* Menirea filosofiei de a lumina critic și de a îmbrățișa întregul existenței se învederează tot atît de limpede, cînd este vorba de conduita și viața omului. De această dată ținta urmărită de filosofie este de a da vieții unitate, stil și noblețe. Dar aci o nouă problemă, de mare însemnătate pentru noi, se pune de la sine: ce raporturi există sau pot exista între filosofie și viață, între teorie și practică? Legătura dintre cunoștință și viață, precum și întoarcerea la izvoarele curate ale realității, interesează tot mai mult timpul nostru, a devenit chiar o chestiune primordială, cu atît mai mult, cu cit, după cum vom vedea (v. § 11), în privința numitei legături dărnice în filosofia de azi ideile cele mai ciudate și mai exagerate.

Folosul filosofiei pentru viața morală a omului și înrîurirea directă sau indirectă a filosofiei asupra conduitei omenești sînt întărite de întreaga istorie a civilizației umane. Dar în această

funcțiune de îndrumare a vieții, filosofia s-a lovit de la început de *religiune* și de credință, precum mai târziu în domeniul teoretic filosofia a fost limitată de știință. S-a crezut și se crede și azi că rolul teoretic al filosofiei revine științei, precum rolul de orientare morală trebuie lăsat religiei. Vom vedea că precum filosofia a izbutit azi a se împăca cu știința, tot așa ea a încercat încă de multă vreme a cădea de acord cu *religiunea*. Spre pildă, nu a fost tot timpul evului mediu, sec. 9—15, resortul filosofiei continua sforțare de a împăca știința cu credința, rațiunea cu revelația supranaturală, știința greacă cu scrierile sfinte? Dar chiar și în timpurile noi n-a rămas ca o mare problemă filosofică găsirea unui teren obștesc pentru știință și credință? Kant (1724—1804) susținea că a trebuit să distrugă (falsa) știință pentru a face un loc și credinței; iar mai aproape de noi un Auguste Comte (1798—1857) și Herbert Spencer (1820—1903) afirmău că credința începe acolo unde se sfârșește știința, că ea este o întregire necesară a științei pozitive. Știința e necesar mărginită la fenomene, adică la ceea ce *apare* spiritului omenesc, de aceea realitatea absolută, substanța supremă a lumii, nu poate fi obiect de știință. Ori de câte ori știința încearcă a dezvălui esența universului nu ne dă decât „simboluri” de gândire care nu se deosebesc prea mult de „simbolurile” de imagini, de miturile religiei. Dincolo de ceea ce cunoaștem limpede prin inteligență se întinde oceanul misterului și al necunoscutibilului, pentru care nu avem decât barca credinței.

Din această dispută între credință și știință a ieșit astăzi ca un punct câștigat că știința nu trebuie să se amestece în domeniul credinței. Credința este o stare subiectivă, un sentiment, o chestiune de inimă și deci, ca orice sentiment, este o reacțiune a eului, este ceva personal, pe când știința este impersonală, ca și inteligența. Nici credința nu trebuie să pretindă a da explicații despre lucruri, nici știința nu trebuie să rîvnească a înlocui catehismul și sentimentul intim al dependenței omului de o forță universală, fie cosmică cum zic unii, fie numai socială, cum susțin alții. Credința religioasă este așadar reacțiunea emoțională a omului în fața lumii; știința poate explica universul,

însă această explicație nu împiedică omul de a simți frică, speranță, iubire etc., în fața acestei lumi și de a-și închipui o altă lume, care să îndestuleze și să liniștească crispațiile inimii. Un om care ar ști și ar *putea* totul, n-ar mai avea nevoie de Dumnezeu, fiindcă ar fi el însuși un Dumnezeu.

Dar dacă credința *în genere* este greu, iar după unii peste putință, de înlocuit, o *anume* întrupare istorică a credinței poate să se oflească și să-și piardă hegemonia asupra sufletelor. În aceste împrejurări filosofia apare pentru a înlocui o credință fără putere și pentru a da omului o nouă doctrină de viață, o credință nouă și mai luminată. În adevăr, când puterea credinței și prestigiul bisericii au început să scapete, așa cum vedem în antichitate și apoi în timpurile moderne din ce în ce mai pronunțat pînă în vremea noastră, filosofia s-a silit a oferi omului o nouă îndrumare morală, un nou reazem unitar al vieții.

Pretențiunea filosofiei de a da omului o lege și o credință nu este tocmai lesne de justificat, dacă ținem seama de mijloacele practice de care dispun filosofia de o parte, religiunea de altă parte. Este esența religiunii de a se sprijini pe *autoritate*, adică pe anume dogme, a căror valoare *teoretică* este socotită nediscutabilă și absolută, „literă de evanghelie“. Dacă articolele de credință sînt privite ca o revelație chiar a lui Dumnezeu, ele trebuiesc să fie absolut adevărate, iar dacă religiunea tălmăcește regulile de conduită, ca niște porunci ale Domnului, ascultarea de ele este asigurată, sub amenințarea pedepsei fără de sfîrșit. Cine posedă o asemenea credință are de-a gata o „explicație“ a lumii și, mai cu seamă, o normă de viață absolut sigură. În aceste condițiuni, eficacitatea religiunii atîrnă de puterea credinței. Regulile de morală, ca porunci divine sînt o energie a vieții numai pentru cel ce crede în *existența* lui Dumnezeu și în amestecul divinității în toate micile și marile frămîntări ale vieții omenești. Căci, dacă, crezînd în existența lui Dumnezeu, admitem totuși că el nu e o providență, că el nu se interesează de soarta omenească, puterea morală a poruncilor divine pierde din nou din acțiunea sa sugestivă. Spre deosebire de religiune,

filosofia nu apelează niciodată la autoritatea nediscutabilă, ci la rațiunea autonomă, la examinarea liberă și convingătoare.

Dar morala întemeiată pe religione mai prezintă o scădere cu care spiritul modern se împacă cu greu. Viața religioasă își are centrul său de gravitație, axa sa, într-o lume invizibilă, în lumea „de dincolo“, a „grației“, față de care viața efemeră de pe pământ apare numai, ca o grozavă pregătire și încercare, ca o *via dolorosa* de renunțări și umilință.

Viața modernă își caută centrul de gravitație în lumea de „aici“, în lumea vremelnică pămîntească, care este privită ca un întreg ce nu are nevoie de un sprijin supranatural. Omul modern vrea să fie fericit aici pe pământ, dacă nu în prezent, cel puțin într-un viitor, prin care el prin luptă încearcă a-l face cât mai apropiat. Cine a pierdut credința în fericirea „de apoi“, o caută înfrigurat, nemulțumit, intervenționist pînă la revoluție, în lumea vizibilă.

O astfel de orientare unitară a vieții a căutat omul în filosofie, adică într-o *cunoștință* liberă, autonomă și întemeiată a rostului omului și a înțelesului vieții lui. A găsit-o? A putut cunoștința să încălzească inimile cum făcea credința, a izbutit cunoștința filosofică să dobîndească siguranța pe care o aveau dogmele credinței? Sau filosofia a rămas o îndrumătoare numai pentru o elită omenească, pentru aceia care se mulțumeau cu aproximațiuni de adevăr și cu riscul probabilităților metafizice? Rămîne să vedem.

*Filosofia și morala.* Putem spune că cel puțin la greci și romani, și anume, din sec. 6 înainte de Christ pînă în sec. 6 după Christ, filosofia a izbutit a deveni o călăuzitoare a vieții, o adevărată credință laică. Această minune, privită de aproape, se explică. Viața anticului este ceva întreg, un tot, fiindcă este mai puțin împrăștiată și agitată ca viața modernului; pe lângă aceasta insul antic era mai strîns legat de comunitatea în care trăia, decît individul modern, atît de gelos pe libertatea sa. De aceea filosofia putea să îmbrățișeze mai ușor viața antică, să-i dezvăluiească un sens și să-i prescrie o normă. Pe lângă aceasta,

religiunea antică politeistă, de-abia ieșită din scutecele unei religiozități primitive și naturale, nu putea oferi celor mai pretențioși și mai luminați o concepțiune unitară, armonică și mai nobilă despre viață. Ceea ce spiritele superioare nu puteau găsi în religiunea politeistă, trebuiau să caute în filosofie, adică în reflecțiunea liberă, în afară de dogme, asupra vieții. Pentru aceste motive, filosofia greco-romană reușește a deveni un resort al vieții, un mijloc de întărire morală, o călăuză practică. În genere, filosofia antică, dacă nu izbutește a face pe om să schimbe împrejurările vieții sale, izbutește cu mult succes să libereze pe om de împrejurări, să-i dea o minunată și neîntrecută *neatîrnare interioară* față de loviturile nemiloase ale soartei, de suferințele fizice, de grozavele nedreptăți sociale, de moarte.

Îndeosebi cu Socrate (470—399 a. Chr.) problema morală sau problema vieții devine simburile filosofiei; iar rodul filosofiei este *înțelepciunea*, adică dezlegarea rațională a întrebării: ce trebuie și ce poate face omul în lume; care este „binele suprem“, regula universală de conduită? Marea descoperire a lui Socrate, care prin aceasta va da moralei grecești o întorsătură hotărîtoare, este suveranitatea rațiunii nu numai în cuprinsul cunoștinței, ci și al vieții practice. Demnitatea omenească, după Socrate, se bazează pe faptul că omul nu ascultă orbește și fără motivare de instinctele firești, de poruncile dogmatice și de rutina tradiției religioase, că el este în stare să-și lămurească sieși scopurile vieții sale și astfel să ajungă să se conducă după anume reguli ce rațiunea sa liberă i le-a arătat ca fiind cele mai bune. Ceva mai mult. Pentru Socrate cunoștința și viața filosofică sau acțiunea înțeleaptă se confundă: gîndirea este activitate, iar acțiunea este gîndire. Nu poate cineva cunoaște binele, fără să-l săvîrșească; gîndirea este un act al vieții, iar filosofia nu este numai calea spre virtute, ci este însăși virtutea. Nu poate fi cineva filosof, fără să fie un om, un caracter. Nu există o putere mai tare decît filosofia; filosofia este o forță a vieții, este viața în forma sa cea mai înaltă.

Viața și moartea eroică a lui Socrate ne-au dovedit, ca o pildă neuitată, cum filosofia poate deveni o credință, o știință

vie. Chiar dacă la majoritatea oamenilor filosofia nu izbutește a fi puterea suverană a vieții, Socrate a arătat lumii ce poate deveni filosofia, cînd ea a trecut de la periferie la centru și a cuprins omul întreg. Întocmai cum binele rămîne bine, chiar dacă nimeni nu-l săvîrșește, tot așa ca simplă posibilitate, filosofia rămîne o energie a vieții, chiar dacă nimeni nu ascultă de ea. Filosofia rămîne un ideal al vieții, o valoare permanentă, o nobilă vocațiune. De asemenea filosoful este un caracter, chiar dacă pretenșii filosofi nu sînt caractere. Adevăratul filosof este acela în a cărui viață filosofia este nu numai pe buze, ci și în fapte. *Facere debet philosophia, non dicere*, zicea Seneca. Fapta nobilă este săvîrșită de „înțelept“ nu din instinctul orb și nici din poruncă autoritară, ci dintr-o pornire autonomă, luminoasă și încărcată de toate rezonanțele lumii.

Cu toate că pentru toți grecii *rațiunea*, adică „cumpătarea“ și libertatea lăuntrică (liniștea, netulburarea), este „calea regală“ către idealul moral, care este la toți *fericirea*, totuși nu toți filosofii greci au înțeles la fel, fie *rațiunea*, ca mijloc, fie *fericirea* ca țintă a vieții.

Bunăoară pentru un Epicur (341—270 a.Chr.) rostul rațiunii în viață este să cumpănească valoarea relativă și urmările *plăcerilor*, căci plăcerea „cărnii“ și desfătarea lăuntrică sînt conținutul fericirii. Pentru Zenon Stoicul (cam 340—260 a. Chr.) *rațiunea* este o armă de luptă și efort (*tònos*), pentru a stăpîni și chiar a înăbuși pasiunile și a face astfel din viața omului o icoană a vieții divine, precum *rațiunea* umană este o icoană a rațiunii divine și creatoare. Înțelepciunea epicureică *gusta* viața cu prudență și cumpătare, înțeleptul stoic *lupta* cu viața patimilor, a naturii sensibile de om, în scopul de a gusta plăcerea pură a virtuții, adică a rațiunii active. *Vivere est militare*, „viața e luptă“, rostea Stoicul.

Mai tîrziu, în amurgul somptuos și tragic al antichității, filosofia se transformă, bunăoară la un *Boethius* (aproxim. 478—525), într-o consolatoare a vieții, într-o izbăvitoare de toate nefericirile existenței, într-un îndemn către o moarte eroică, într-o nădejde de viață veșnică. Opera lui Boethius *Despre mîn-*

*gtierea filosofiei* a fost citită cu nesaț și de creștini cu toate că este un produs al gândirii păgine; iar jovialul și scepticul abate Coignard al lui Anatole France purta totdeauna cu sine nemuritoare opera a celui ce a fost ucis de regele goților Teodoric, după ce a fost torturat fără milă în închisoare.

În rezumat, filosofia antică, dacă nu mai impunea omului ca religiunea o doctrină de viață dogmatică și aceeași pentru toți, în schimb dădea fiecăruia în mod liber și potrivit cu temperamentul lui norme de viață, o lămurire a sensului vieții. În filosofia antică pulsează credința că rațiunea autonomă a omului poate să înlocuiască și pornirea firească și poruncile tradiționale. La gânditorii antici inteligența era o plăsmuitoare de forme noi de viață omenească. Cu toate contradicțiile dintre concepțiile morale ale antichității, filosofia lor etică are același motiv fundamental: hegemonia sufletului asupra materiei, a gândirii asupra sensibilității, a legii interioare asupra evenimentelor contingente trecătoare și înșelătoare ale lumii.

Filosofii vechi au întrevăzut cei dintii puterea liberatoare a gândirii. Dacă noi în viața noastră sîntem supuși, fără scăpare, legilor naturii și destinului, dacă universul ne amenință în fiecare clipă să ne strivească prin atotputernicia lui, dacă în tot momentul simțim cum viața noastră e limitată de lucruri, de oameni, de imensitatea lumii, în schimb prin cunoașterea acestei lumi oarecum ne ridică peste ea, o ținem la distanță și în adîncul nostru ne simțim stăpîinii ei, căci lumea ne strivește fără să știe, iar noi sîntem *conștienți*, chiar cînd sîntem striviți.

O seamă de filosofi greci și romani au scris admirabile „îndemnuri” către cultivarea filosofiei, în scopul de a face pe oameni să caute în filosofie steaua conducătoare a vieții, precum marinarul caută pe cer steaua polară. O astfel de pledoarie entuziastă și apologie cuceritoare a folosului filosofiei pentru viață a scris Cicero în opera *Hortensius*. Ce păcat că s-a pierdut! Dar faima ei a rămas pînă azi. Sfîntul Augustin, care a trăit între veacurile 4 și 5 d. Chr., ne povestește că lectura scrierii ciceroniene l-a impresionat atît de adînc, poate și fiindcă el însuși avea un suflet vi-

brator, încît a părăsit viața de plăceri, ce dusesse pînă atunci, și s-a lăsat cucerit de filosofie, pentru ca în urmă să fie cîștigat pentru totdeauna de austera religieune creștină.

Concepțiunea lui Cicero despre rostul și valoarea filosofiei reiese limpede dintr-o altă lucrare, *Tusculanele*. „Da, fără îndoială, filosofia este adevărata medicină a sufletului (*medicina animi*) ; n-avem de fel să căutăm în afară de noi leacuri, asemenea celor care lucrează asupra corpului: trebuie doar, pentru a le face salutare, să nu lăsăm la o parte nimic din ceea ce atîrnă de noi. Dar să nu slăvim aci filosofia. Cred că am spus destul în al meu *Hortensius* cît de vrednică este ea să fie cultivată!” (III, 3).

N-am mai sfinși, dacă am vrea să cităm tot ceea ce filosofia greco-romană a scris entuziast și înălțător despre folosul moral al filosofiei. Scrierile unui Seneca, Epictet, Marc Aureliu au rămas pînă azi monumente nepieritoare de înțelepciune, neîntrecute manuale de îndrumare în viață. Gîndirea modernă ne-a dat prea puține opere, care să stea alături de ele; afară de *Etica* lui Spinoza și de *Critica rațiunii pure* a lui Kant nu găsim nimic care să se înalțe pînă la *Manualul* și *Diatribele* lui Epictet, pînă la „cugetările către sine” ale lui Marc Aureliu și numeroasele scrieri ale lui Seneca. .

Dintre acești trei vechi călăuzitori de suflete și biciuitori ai josniciei omenești, acela care și astăzi după o trecere de aproape 1 900 de ani ne farmecă sau cel puțin ne mișcă este ciudatul și nu totdeauna consecventul dascăl al lui Neron: Lucius Annaeus Seneca (3—65 d. Chr.). Admirat pe vremea sa ca cel mai de seamă scriitor, scăpat ca prin minune din ghiara ucigătoare a împăratului Caligula, Seneca se omoară singur, fără lacrimi și regrete, din ordinul fostului său elev, dementul Neron. Creștinii l-au citit și l-au admirat tot timpul evului mediu, ba chiar îl numeau „Seneca al nostru”, sub pretextul, neîntemeiat de altfel, că el ar fi fost un adept al apostolului Pavel, care se știe că a fost martirizat la Roma, în timpul persecuțiilor neroniene.

„Sfîntul Seneca” al creștinilor devine din nou nobilul păgîn Seneca la gînditorii Renașterii (sec. 15—16); iar scepticul francez Montaigne din această vreme numea operele lui Seneca „crema



filosofiei“. Revoluționarii francezi, adversari ai teroristului Robespierre citeau cu nesat pe consolatorul Seneca, în umbra mucegăietelor ziduri ale închisorii, mai înainte de a merge la ghilotină. Seneca este filosoful celor ce vor să învețe a muri, duhovnicul celor ce se află în agonie; el însuși a dat cel puțin o dată dovada caracterului consecvent cu teoria sa, căci a știut să moară ca un înțelept, nu ca un declamator farsor. Precum spune un subtil cunoscător al cugetării latine, Martha, Seneca ne cucerește și azi, fiindcă, înalta sa predică laică are accent și patos. Seneca a reușit, printre alții cîțiva, să coboare filosofia în viață, să facă din ea un reazem moral, o formă a ființării omului.

După ruina culturii antice, sub loviturile barbarilor și din cauza păcatelor și neputinței ei, creștinismul aduce lumii un *crez* simplu, pe înțelesul tuturor, o nouă bunăvestire a mîntuirii și fericirii, singura care mai putea să unească și să susțină pe cei ce pierdută orice speranță pe pămînt. „Crede în Christ și te vei mîntui! Cine e în Isus este și în Dumnezeu, căci Isus este mesia, fiul lui Dumnezeu, Mîntuitorul“.

Iubiți-vă unii pe alții, căci sinteți toți fiii aceluiași părinte iubitor.

Filosofia antică nu mai putea să servească drept călăuză unei vieți prea încărcată de păcate și îngenuncheată de nemiloase împrejurări. Conducătorii nu mai existau, iar poporul rătăcit a căutat scăpare în semnul crucii și astfel s-a impus creștinismul. Biserica creștină înfăptuia pe ruinele lumii vechi o viață nouă, refăcea o turmă și un păstor. Creștinismul aducea ceva nou și minunat, o nouă morală, un nou îndreptar: *morală iubirii*. Morala păgînă era o morală a *înțelepciunii*, a calculului rațional; iar înțelepciunea era privită drept un *mijloc* în vederea atingerii scopului suprem, urmărit de orice om: *fericirea*. *Fericirea* (eudaimonia) era după filosofia antică ținta faptelor omenești, iar această fericire era obținută fie prin plăcerea cumpănită de rațiune (Epicur), fie prin virtutea rațională (Stoicii), fie prin extaz sau intuiția rațională (Boethius).

În sine înțelepciunea sau prudența practică nu este un principiu de viață în adevăr morală, calculul înțelepțesc nu este cu desăvîrșire neinteresat, deoarece nu urmărește decît bunăstarea individului. Fapta morală este prin esență neinteresată, fără raportare de cel care o săvîrșește.

Creștinismul face din iubire, din lepădarea de sine, criteriul adevăratei moralități. Și nu se înșală. În adevăr, numai cînd voința noastră lucrează ca și cum ar fi voința altuia, numai cînd conștiința unuia se identifică cu cunoștința celuilalt, numai cînd cel care lucrează simte ca și cum ar fi în pielea celorlalți, numai atunci fapta noastră este pur morală, fiindcă este complet neinteresată. Fapta săvîrșită din iubire este cea mai înaltă expresiune a vieții omenești.

Cu toate acestea morala creștină a iubirii nu era pură, căci nu era complet dezinteresată. Iubirea creștină este amestecată cu elemente străine ei, și anume cu *datoria*, cu *porunca* divină: „Iubirea către aproape“ era postulată ca o poruncă dumnezeiască, ca o *datorie*, adică ca o presiune din afară asupra conștiinței celui credincios, pe cîtă vreme este un fapt, ce poate fi constatat de oricine, că iubirea și datoria nu se împacă. Iubirea este un dar generos, fără gîndul interesului, fără constrîngerea obligațiunii și fără teama de sancțiuni. De aceea în morala creștină iubirea spontană și liberă este adesea înăbușită de poruncă și obligațiune, caracteristice „datoriei“.

Datoria, porunca sau obligațiunea: „lucrează așa și nu altfel“, presupun în toate cazurile, chiar cînd lucrul nu este vădit de la început, un poruncitor sau un stăpîn și un ascultător sau un supus. Nu există „datorie“ decît prin raportul de suborinduire dintre o conștiință mai tare și una mai slabă. Fără acest raport de subordonare a unei conștiințe față de alta, noțiunea de „datorie“ nu poate fi lămurită. Datoria este totdeauna o obligațiune din afară. Este o stare de lucruri care, cum vom vedea, a scăpat celor mai pătrunzători gînditori.

Morala modernă, cu toată străduința ei de a se libera de spiritul moralei creștine și de a găsi o temelie de-sine-stătătoare, autonomă, a păstrat totuși esența moralei creștine heteronome:

„datoria“, porunca, obligațiunea categorică, necunoscută de antici, chiar în austeră morală stoică. Sublimarea morală a creștinismului apare limpede în morală lui Kant, în acel „imperativ categoric“ al „umanității“.

După Kant „rațiunea practică“ produce din sine, spontan și autonom, așa-numita „lege morală“, acel teribil „trebuie!“ al datoriei. „Lucrează așa încît fapta ta să poată deveni o normă universală de acțiune“. Să se noteze, la Kant porunca legii morale este internă, nu este dictată din afară de Dumnezeu, ca „datoria“ pur creștină; totuși ea este universală și riguroasă, adică dictează fără condițiuni și rezerve ceea ce *trebuie* să faci, ori ce s-ar întîmpla și cu jertfa plăcerilor și intereselor personale.

Slăbiciunea moralei kantiene stă în iluziunea că rațiunea poate să-și dicteze sieși o lege și nu „trebuie“ categoric, că, în puține vorbe conștiința singură, în afară de societate, cunoaște obligațiunea datoriei. Nimeni nu-și poate porunci sieși, porunca vine totdeauna din afară. Datoria este ecoul în individ a presiunii societății asupra lui, o presiune ce pătrunde atît de adînc în sufletul insului, încît dă naștere acelei tainice „voci a conștiinței“, acelui glas divin în om. S-ar părea că obligațiunea vine din lăuntru, nu din afară.

De fapt, cînd strămutăm porunca datoriei din afară unde este obîrșia ei, în chiar sufletul individului, sîntem nevoiți a dedubla sufletul omului, adică a face din om doi oameni, din suflet două suflete. Unul, rațiunea, care comandă cu severitate de „subofițer“, altul sensibilitatea, care ascultă cu supunerea unui recrutar totdeauna vinovat și nevrednic. Este aceeași greșită tălmăcire a naturii omenеști pe care am întîlnit-o și la creștinism. Creștinismul confundă binele cu sufletul, și răul cu materia sau corpul. Dimitrie Cantemir zicea: „gâlceava“ sufletului cu corpul, adică lupta dintre bine sau divin și rău sau demonic.

Potrivnicia dintre suflet și corp, ca și cum cel dintîi ar fi tot una cu binele neprihănit, iar cel de al doilea cu negrul păcat, a fost din fericire părăsită de morală modernă, dar a îmbrăcat o nouă formă: opoziția dintre rațiune și sensibilitate, datorie și înclinație naturală.

Dintre gînditorii dinainte de Kant, filosoful *Spinoza* (1632—1677) în nepieritoarea sa *Morală* a încercat să șteargă din morală sentimentul datoriei și al obligațiunii și să-l înlocuiască prin iubire. El pornește de la patimele egoiste, impuse de natură, de la pasiunile ce decurg din presiunea împrejurărilor asupra omului, pentru a se ridica treptat, prin pură cunoștință rațională, la libertatea și spontaneitatea iubirii față de Dumnezeu. Din iubirea către Dumnezeu decurge iubirea lui Dumnezeu către oameni și de aci nmijlocit iubirea oamenilor între ei.

Cele mai multe din filosofii și religii, constată *Spinoza*, au crezut nimerit a face din oameni, prin frică, superstiții și suferință, niște animale dezarmate și inofensive. Ele au făcut tot ce le-a stat în putință a îngenunchea omul, a-i viri frică în oase cu tot felul de amenințări, l-au silit a se schingiui singur sub forma de ascetism ipocondriac, trecînd cu vederea că omul nu poate fi fericit, decît dacă este om întreg și dacă ascultă fără îndemn din afară de „legea naturii sale“.

Esența omului este rațiunea, înțelegerea, iar prin înțelegere se liberează de presiunea materiei și devine într-adevăr „activ“ și liber. Înțelegerea este activitatea omului, iar activitatea este trecerea de la o perfecțiune mai mică la o perfecțiune mai mare, și această tranziție este chiar definițiunea plăcerii. Cînd rațiunea a izbutit a înțelege ordinea *necesară* a lumii, în același timp s-a convins că această ordine rațională *necesară* nu poate înșela, deoarece este desăvîrșită. Ordinea eternă a lumii presupune că tot ceea ce este, trebuie să fie, că totul este perfect, că totul trebuie acceptat așa cum este și că suferința purcede dintr-o înțelegere confuză și parțială a lucrurilor.

Cine a reușit a contempla lucrurile în raport cu esența eternă, „sub aspectul unei eternități“, cine a descoperit „noțiunile comune“ ideile cuprinzătoare, acela s-a împăcat cu lumea, a îmbrățișat „întregul“, a simțit iubire pentru această eternă și neschimbătoare ordine a lumii. Nu putem porunci nimănui și încă mai puțin cineva poate să-și poruncească sieși, deoarece porunca presupune că putem face altceva decît ceea ce există din eternitate, lucru

peste putință și absurd; dar putem prin adevăr să ne *unim* cu esența lumii, să fim una cu ea, și tocmai această unire este însăși definițiunea „iubirii intelectuale“.

•

Morala antică se întemeia pe *înțelepciune*, adică pe calculul prudent al șanselor de *fericire* ale individului, ca și cum acesta ar fi fost singur în lume. Morala modernă se întemeiază pe *datorie*, adică pe obligațiunea riguroasă impusă de colectivitate individului, care nu se mai poate simți singur. În sfârșit, creștinismul arunca în lumea morală sămînța iubirii, învăluită în coaja tare a datoriei, și de aceea iubirea, ca fundament al faptei morale, a rămas pînă azi neînțeleasă.

Dar la jumătatea veacului trecut și-a făcut aparițiunea în domeniul moralei o mișcare nouă, o mișcare revoluționară și „imoralistă“, care a atacat fără nici o rezervă cultul „datoriei“, și al obligației sacrosante. Familia, patria, umanitatea etc., adică toate acele comunități care poruncesc insului, au fost privite ca simple abstracțiuni fără viață și conținut; numai individul, cu instinctele lui tari, este singura realitate. După un Stirner, Nietzsche, chiar Guyau „datoria“, porunca oarbă este o iluzie, o fantomă; de ce să jertfim singura realitate, individul, pentru o iluziune, pentru un idol: patria, umanitatea etc.? Am socotit pînă azi ca un lucru de la sine înțeles că individul trebuie să jertfească în numele „datoriei“. Dar ce este „datoria“, pe ce se sprijină ea? Rezultatul social al acestei critice „imoraliste“ a fost aparițiunea unui individualism fără îngrădire, care a făcut pe individul de azi să se simtă din nou atît de singur, atît de neînțeles, în luptă necurmată cu strigoii trecutului: nenumăratele „datorii“.

Critica fără nici o rezervă a moralei datoriei a avut însă și o latură bună: ne-a trezit din dogmatismul moralei datoriei și a făcut necesară o nouă întemeiere a moralei, căci jertfa, fapta dezinteresată, cu toate criticile imoralistilor este un fapt, este un fapt moral mai presus de orice vrajbă. Noțiunea de „datorie“ nu ne poate explica fapta dezinteresată, căci și datoria apelează,

cel puțin indirect, la sancțiunea răsplătei sau a pedepsei. De bună seamă, datoria va rămînea mai departe ca un resort al faptelor omenești, însă ea nu mai poate fi socotită drept un mobil pur al voinții morale. Temeiul faptei morale și antidotul imoralismului trebuie căutat în altă parte: în morala iubirii.

Morala, ca expresiune a faptei în adevăr neinteresate, nu-și poate găsi temeiul decît în faptul iubirii, singurul ce este în stare a lămuri, de ce individul lucrează pentru altul, ca și cum ar fi acel altul, de ce sacrificiul este absurd și totuși natural. Insul, stăpînit de sentimentul iubirii, lucrează spontan ca o forță a naturii, fără să cunoască „porunca lăuntrică” a „legii morale”, deoarece conștiința lui s-a identificat cu conștiința altuia. Din acest punct de vedere, iubirea pare o contradicție, o quadratură a cercului, ea presupune că două conștiințe pot fi o conștiință, că o ființă lucrează și trăiește, ca și cum ar fi alta și ca și cum s-ar fi suprimat pe sine. Și totuși iubirea este un fapt, fără acest fapt jertfele părinților pentru copii, a prietenului pentru prieten, a bărbatului pentru soție și viceversa ne apar ca niște enigme. Chiar dacă iubirea ar fi rară, raritatea ei nu-i slăbește întru nimic realitatea. Cînd bunăoară filosoful francez *Hamelin*, profesor la Sorbona, preumblîndu-se visător pe coasta Oceanului Atlantic la Landes, a fost trezit de strigătul de ajutor al unuia care se lupta cu valurile, s-a aruncat în mare, fără să știe să înoate și s-a înecat și el; desigur că n-a făcut-o din „datorie” și încă mai puțin din „înțelepciune” și „prudență”, ci dintr-o pornire spontană, din simpatie. În momentul cînd a zărit un om, în lupta deznădăjduită cu valurile, conștiința filosofului s-a identificat cu conștiința aceluia ce peste cîteva clipe avea să se ducă în adîncul oceanului, deznădejdea aceluia a devenit disperarea proprie, s-a aruncat și el în apă, și s-a înecat.

Omul prudent poate găsi nebunesc acest gest „nesocotit”, care avea să răpească viața unuia din cei mai originali tineri filosofi francezi, dar filosoful constată că numai acest „gest” este vrednic a fi numit în adevăr moral. Putem socoti „înțelep-

ciunea“ și „datoria“ ca mobile neapărate ale acțiunii omenești, dar morală în înțelesul curat al cuvîntului, este numai fapta din îndemnul spontan și generos al iubirii. Că interesele individului, mai cu seamă în actuala alcătuire a societății, fac să tacă și înăbușe îndemnul iubirii, nu are nici o importanță, căci iubirea rămîne un fapt, chiar dacă realitatea ei este mărginită.

Iubirea este în același timp idealul omenesc, căci prin iubire individul trece peste sine numai dintr-o pornire lăuntrică, fără nici o obligațiune din afară, ca și cum această lapidare de sine ar fi suprema afirmare de sine. Iubirea este totdeauna un fapt și un ideal, care decurge din fapt, iubirea face minunea ca realitatea și idealul să nu mai cunoască antagonismul obișnuit, ci să se identifice. Această stare de lucruri se lămurește, dacă ținem seamă că iubirea nu este o *însușire* a individului izolat, ci o *relațiune* între două ființe. Fără *relațiunea* naturală de solidaritate iubirea nu există, dar și invers, fără iubire nu există adevărată legătură socială.

Nu trebuie să exagerăm realitatea iubirii, dacă vroim să nu alunecăm în frazeologie dulceagă și fără vlagă. „Iubiți-vă, oameni!“ este de prisos, dacă condițiunile sociale sînt potrivnice stabilirii raportului simpatetic dintre indivizi. Cîtă vreme vom socoti pe oamenii noștri drept simple „lucruri“, de care ne folosim, nu „ființe“ cu suflete, identificarea cerută de iubire va rămînea o vorbă goală sau o utopie romantică.

*Răsunetul moral al filosofiei.* Dacă iubirea este faptul moral primordial, și oricine privește neprevenit realitatea este nevoit să-l recunoască, ne întrebăm atunci: cine oare are chemarea de a pregăti sufletele pentru iubire, pentru înțelegerea simpatică dintre oameni, dacă nu filosofia? Nu scormonește filosofia în adîncul sufletului, nu înlătură ea pojghița intereselor izolatoare, nu ne arată ea legătura universală, adîncă și ascunsă dintre oameni, legătura ce scapă omului vulgar? Chiar dacă sîntem nevoiți a constata că natura este rece și nepăsătoare față de tot ce agită o inimă omenească, chiar dacă trebuie să ajungem la încheierea că nu există în univers un Dumnezeu

bun, care se interesează de oameni, totuși legătura tainică dintre oameni, solidaritatea și iubirea reciprocă nu pot fi tăgăduite, fără să suprimăm condițiunea neapărată de existență a traiului în comun. Filosofia dovedește că omul poate fi bun și dezinteresat, chiar dacă n-ar exista în această lume infinită — lucru de altfel destul de probabil — altă conștiință, care să-l înțeleagă, decît conștiința unui alt om. Tocmai faptul că umanitatea este singură în această lume și că în consecință trebuie să lupte numai prin puterile sale, insuflă omului un entuziasm creator și-i arată marea sa răspundere morală, care este totodată și marea său titlu de noblețe. Dacă omul nu poate ajuta pe om, fie prin faptă, fie prin gîndire, nu cred să mai existe vreo altă ființă care să-i sară în ajutor. Nu există altă posibilitate pentru om, decît solidaritatea sau sfișierea fără milă și fără scăpare.

De bună seamă, nu trebuie să nutrim ieftina iluziune că ar fi destul să ridicăm stăvilarele egoismului ce izolează, pentru ca să se reverse torentele spumoase ale iubirii, și nici nu trebuie să visăm că universul palpită de iubire și înnoată în simpatie. Un asemenea misticism erotic este fals. Egoismul este, a fost și va rămînea un puternic resort al acțiunii morale, iar la anume oameni și în anumite împrejurări sociale el ia formele cele mai dezgustătoare. De aceea severa poruncă a „datoriei“, alături de „înțelepciunea“ practică trebuie să rămînă mai departe îndrumătoare ale vieții. Dar și în acest caz, tot filosofia este chemată a statornici marginile „înțelepciunii“, îndreptată spre fericirea individului și a „datoriei“, orientată spre conservarea și propășirea grupului social, din care se împărtășește individul. Filosofia, ca concepție unitară a vieții, îmbrățișează viața în întregul și în esența ei, de aceea este în stare a integra fiecare element la locul cuvenit, arătînd raporturile dintre înțelepciune, datorie și iubire statornicind rangul fiecăreia și progresul de la una la alta.

Cine a îmbrățișat viața în întregul ei armonic, cine a dobîndit perspectiva filosofică a agitațiilor omenesti a reușit să descopere deosebirea dintre sufletul nefilosofic, închis în interesele sale egoiste și sufletul filosofic, deschis la toate chemările vieții.



Iată o făptură, cum întâlnim adesea în viața zilnică, care nu se gîndește decît la interesele și plăcerile proprii, ca și cum ceilalți n-ar exista decît pentru folosul ei.

Să privim mai deaproape resorturile faptelor sale. Vom descoperi în ea o vitalitate scăzută, un minimum de energie, necesar conservării sale. Cum să iasă ea din sine, cînd forța organică și sufletească de care dispune de-abia îi ajunge pentru a-i asigura traiul? Și fiindcă îi este frică că va fi covîrșită de alții și că va pieri, caută să adune cît mai mult, să îngrămădească averi, să-și asigure cît mai mult meschina ei existență. Iată însă și o făptură cu un spor de energie exuberantă și clocotitoare. Viața închisă în sine îi apare de neîndurat; ea caută să iasă din cercul individualității, să se împrăstie în afară prin fapte și prin gîndire, prin iubire și prin filosofie. Egoismul este simptomul scăpătării energiei, iubirea este simptomul sporului energetic; egoismul își trădează mizeria sufletească.

Ici și colo, prin tainica îmbinare a lucrurilor și energiilor, apar suflete cu un plus de energie, ce trebuiește risipit pentru ceilalți, pentru ca visul cel bine dăruit de natură să poată trăi mii și mîi de vieți, să sporească cultura omenească și să insuflă o nouă încredere în vocațiunea omului.

În acest chip filosofia nu este numai lămurirea cea mai cuprinzătoare a vieții și a mobilelor faptelor omenești, ci devine un îndemn, o inspirație morală și un apostolat. Filosoful nu numai că pune laolaltă, întemeiază și ierarhizează valorile omenești, adică ceea ce este bun pentru om, dar este și un dătător de valori și un producător de viață. De bună seamă, inspirațiunea profetică nu este numai opera filosofului, care adesea este mulțumit, dacă a ajuns la o lămurire a întregului și vieții și dacă a coborît în adîncul ființei sale convingerile sale filosofice. Este destul dacă prin aceasta el este o pildă pentru ceilalți; dincolo de el trec înfăptuitorii de religii, entuziaști și inspirații geniali, dacă aceștia mai pot trăi azi.

Filosofia în ea însăși este o lume întreagă și o perspectivă care poate satisface un suflet, oricît de simplu și oricît de complicat. Căci nu este încununarea filosofiei sublima morală a

iubirii, a iubirii luminate, precum o întâlnim în cele două mari religii universale; creștinismul și budhismul? Numai că filosofia se încumetă a afirma și a dovedi că iubirea nu are nevoie, pentru a deveni o putere a vieții, să fie impiciorogată de porunca dumnezeiască, care de altfel îi alterează puritatea ei, ci socotește că este destul, dacă toată lumea recunoaște ființarea de fapt a iubirii și misiunea ei ideală și curat omenească de a înfăptui solidaritatea culturală dintre oameni.

Cu toate că astăzi se vorbește de o „renaștere a sentimentului religios“, care de fapt este un sentimentalism vag, mistic și inofensiv, nu este greu de observat că religiile tradiționale și-au pierdut puterea lor sugestionantă atât în marele popor de jos, cât și în micul popor de sus. Locul rămas vacant prin demiterea religiei revine și de această dată, cu multe primejdii și posibilități de rătăcire, tot filosofiei. Și cunosc un filosof de astăzi, Hermann Keyserling, care a înjghebat undeva în Germania o „școală a înțelepciunii“, care filosof susține cu convingere că chemarea de a „crea“ o nouă cultură și o nouă viață, pe ruinele războiului, n-o mai poate înfăptui religiunea, ci filosofia, adică gândirea devenită o putere neapărată și integrantă a vieții.

Știu, va ridica cineva obiecțiunea, pînă azi filosofia n-a izbutit a se coborî în popor și a înlocui aci funcțiunea de viață pe care o împlinea din vremi preistorice religiunea; iar a spera că filosofia va deveni odată un bun obștesc este o utopie. Același Keyserling observă înțelepțește că este suficient dacă filosofia reformează sufletele conducătorilor, a intelectualilor, restul, cât este posibil, va urma de la sine. Observația lui Keyserling ne amintește de străduințele și de idealul asemănător al lui Socrate: „dați-mi conducători cinstiți și pricepuți și cetatea este mîntuită“.

Nu îndrăznesc a afirma că filosofia va reuși vreodată — cine știe? — să înlocuiască cu totul religiunea, lucru care poate n-ar fi prielnic nici chiar pentru filosofie. Religiunea izvorăște din dorințele active și din factorii emotivi ai individului, care cer o siguranță absolută și autoritară pe care filosofia *nu vrea* și nu poate să le recunoască.

Totuși trebuie să recunoaștem filosofiei în complexul vieții omenești, cel puțin, tot atîta însemnătate cîtă recunoaștem religiunii, pentru care ridicăm catedrale, tot atîta cîtă recunoaștem, științei, pentru care înființăm laboratoare.

Totuși nu poate fi tăgăduit că, cel puțin în concluziile sale, filosofia este în stare a străbate și în rîndul celor ce nu pot urmări dezvoltarea argumentelor și întemeierii filosofice. O, și atunci efectele ideilor filosofice sînt uimitoare. În adevăr, concepțiile, elaborate de filosof, o dată stabilite, devin axiome simple, propozițiuni de o limpezime izbitoare și de aceea lesne de reținut, ca și dogmele religioase, și sub această formă se răs-pîndesc în toate stratele sociale, transformîndu-se în energii colective. Bunăoară doctrina „democratică“ a fost întocmită de gînditori, dar a devenit prin trei cuvinte magice: „libertate, egalitate, fraternitate“ o forță populară. Tot așa argumentele contra existenței lui Dumnezeu s-au desprins din volumele pră-fuite și au prins rădăcini în sufletul celor mulți. Dar rezultatele științei și minunile ei tehnice n-au revoluționat pe nesimțite spiritul public? Poporul nu glumește cîu filosofia: cînd spiritul popular a fost cucerit de o idee nouă, se cutremură catapeteasma istoriei. Ideile au cîteodată puterea explozivă a vulcanilor. Cru-ciadele medievale au dovedit cum mulțimea poate muri pentru ideea religioasă, iar revoluțiile moderne democratice au verificat încă o dată, cum poporul, însetat de mai bine, se poate entuziasma pentru o idee, chiar cînd, sau poate tocmai fiindcă, n-o pricepe.

Filosofia călăuzește viața omului numai prin înțelegere liberă. Nu sînt inteligența și libertatea titlurile de noblețe ale omu-lui? Poate fi viața omului desăvîrșită fără filosofie? Istoria omenirii ne răspunde cu hotărîre: nu! Fără filosofie omul nu moare de foame, dar viața morală a omului suferă o scădere, o micșorare de valoare.

Un filosof din vremea noastră pune capricioasa întrebare: putem privi cultivarea filosofiei ca o *datorie*, ca o obligațiune imperativă pentru orice om? Putem cere oricărui om a fi un filosof, precum îi cerem să muncească, să nu fure, să nu ucidă?

De bună seamă că nu. Nu numai pentru motivul că filosofia este o plusvaloare omenească, un ideal de perfecțiune, care nu este accesibil și deci obligatoriu, pentru oricine, ci pentru motivul mult mai convingător că filosofia nu se împacă cu silnicia obligațiunii. Filosofia este adevăr, și se cade s-o facem să biruiască prin convingere și simpatie. Poți fi filosof „fără să știi“, dar nu poți fi filosof „fără să vrei“. Filosofia este libertate și se cuvine să stăm alături de ea numai prin liberă adeziune. Sclavul poate fi filosof, dar filosofia nu poate fi roaba nimănui.

Cită binefăcătoare înrîurire poate avea o gândire nobilă și cuprinzătoare chiar asupra sufletelor celor mai decăzute și mai rătăcite de vicii și crime se poate vedea din zguduitoră piesă a lui Maxim Gorki: *Azilul de noapte*. Într-o adunătură de oameni fără căpătii, cu sufletul negru de păcate, fără nici o nădejde în viitor, fără nici o stimă de ei, mereu amenințați a fi azvîrliți la pușcărie, își face aparițiunea într-o bună zi, un bătrîn pribeag, Luca, un filosof popular, care a trăit și a văzut multe. Înțeleptele sale cuvinte, așa „mincinoase“ cum par, au un răsunet magic, înviorător, dătător de nădejdi. În cei ce n-au pierdut cu totul vrednicia de a fi om, în cei ce mai licărește o scintie umană, ele trezesc dorul bărbătesc de o viață mai curată. „Oamenii trăiesc pentru mai bine, dragul meu!... Fiecare crede că trăiește pentru sine însuși, dar deodată bagă de seamă că trăiește pentru cel mai desăvîrșit“.

*Responsabilitatea filosofică.* Filosofia poate fi dar o credincioasă tovarășă a vieții, un sfetnic bun și de nădejde. Mai degrabă o vom părăsi noi, decît să ne părăsească ea. Dacă filosofia nu poate face minuni, nu este ea de vină, ci scăderile naturii noastre. Să nu cășunăm pe filosofie, pentru a scuza toate mizeriile omenești. Să nu învinovățim depărtarea filosofiei de viață, căci ceea ce numim adesea „viață“ este un lucru atît de urît, atît de departe de viața în adevăr omenească. Că filosoful trebuie să țină seamă și de latura puțin îmbucurătoare a naturii omenești, fie pentru a o domestici, fie pentru a o ocoli cu prudență, este un lucru care se înțelege de la sine. Să nu hrănim

prea ieftine iluzii despre puterea multora de a se folosi de filosofie; pentru mulți cultura superioară rămîne o comoară veșnic îngropată. Fiecare este, ceea ce poate fi; fiecare are filosofia pe care poate și merită s-o aibă. În afară de aceste limitări fatale putem avea toată nădejdea în folosul filosofiei și să lăsăm în plata Domnului pe cei ce rinjesc față de orice speranță.

Filosofia poate fi pentru mulți, ceea ce a fost religiuinea întotdeauna: un refugiu mîntuitor și o îndrumare. Iată ce senin și vesel este *credinciosul*, oricîte lovituri, unele mai dureroase decît altele, ar primi de la omeni și de la ceea ce numim cu teamă „soartă”; căci el are *siguranța* că a cîștigat de partea sa puterea milostivă și ocrotitoare a lui Dumnezeu, care îl va răsplăti cîndva pentru toate suferințele de acum și care va stabili ordinea morală tulburată vremelnic.

O asemenea ocrotire și siguranță în conexiunea vieții oferă din belșug și filosofia, atunci cînd ea a înflăcărat întreg sufletul unui om, cînd n-a rămas o spoială a sufletului. Cine a izbutit cu ajutorul filosofiei să înțeleagă viața, adică s-o îmbrățișeze *în totalitatea ei*, nu se mai teme nici de suferințele vieții, nici de moarte. Dacă viața ne ține în ghearele ei, pricina este că fiecare este înclinat a crede că sefra lui de viață este viața întreagă, că dacă el este fericit sînt și ceilalți fericiți, că dacă el este nefericit, toată lumea este nefericită, că în sfîrșit, dacă el este meschin, toată lumea trebuie să fie la fel. Filosofia ne ajută să sărim din cercul nostru de viață care ne robește, ea ne arată limitele vieții proprii și nemărginirea vieții îndeobște. Viața, zice un Simmel, este o cumpănire între două limite una de jos, alta de sus: putem să ne scoborîm sau putem să ne înălțăm. Orice limită a vieții poate fi întrecută; iar gîndirea este mijlocul de a ieși din orice limitare și a privi nemărginitul. În nemărginirea vieții se deschide orizontul tuturor posibilităților; filosofia ne dă echilibrul și alegrețea interioară, fiindcă ea ne arată că, cu toate îngrădirile realității, în noi tresaltă nesfîrșite posibilități. Cine privește universalitatea nu mai găsește o piedică în limitările efemere ale vieții. Cîtă dreptate avea Schopenhauer, cînd susținea că este o iluzie să ne închipuim că, un

om poate fi fericit, oricît de bogat ar fi, cîtă vreme este mizerie, suferință și revoltă în jurul său. Nemulțumirea din jurul său va găsi răsunset și în inima lui; iar dacă egoismul îl va împiedica de a pune umărul la îndreptare, îl vom vedea aruncîndu-se frenetic în viața de plăceri vicioase și nevrozate, pentru a nu mai vedea ce se petrece în jur, pentru a turmenta chinuitoarea trepidație interioară.

•

Se susține de regulă că numai concepțiunea idealistă și optimistă ar fi în stare să insuflă omului entuziasmul și să-i picure în suflet balsamul mîngîierii, care se știe sînt străvechiul privilegiu al religiunii. Valoarea practică a idealismului optimist este de multă vreme cunoscută și recunoscută. În adevăr, idealismul afirmă că deasupra lumii sensibile trecătoare și mincinoase există o lume ideală, o lume spirituală, adevărată și veșnică, în care domnesc ordinea morală și viața fără suferință. Idealistul crede că omul, prin spiritul său, se împărtășește, cum zicea Platon, din această lume, că există un Dumnezeu cîrmuitor providențial al lumii, că sufletul este nemuritor, că el este liber să voiască numai binele, că el are în sine demnitatea și noblețea obirșiei sale dumnezeiești, că în sfîrșit, această credință într-o lume superioară și morală liniștește duhul omului, ocrotit de forțele spirituale, și-l împacă cu realitățile crude ale existenței. Gîndirea omenească de la Platon la Plotin, de la Augustin la Thomas d'Aquino, de la Descartes la Kant, de la Fichte la Bergson a luptat să descopere alături de lumea iluzorie a simțurilor și a plăcerilor o lume a ideilor, a adevărului, a binelui și a frumosului. Dacă viața pămîntească este un vis mincinos și o suferință necurmată, o dată ieșiți din această viață mergem la adevărata realitate care este progres și fericirea spirituală. Omul se înalță prin spirit și se coboară prin simțuri; spiritul reprezintă eternul, simțurile reprezintă vremelnicia; eternul e adevăr, vremelnicia este înșelătoare. Cine zice „a trăi“, înțelege a se ridica peste sine într-o lume spirituală, metafizică.

Cum vedem, omul nu se împacă cu gîndul că totul este trecător, de aceea își imaginează că există ceva permanent, etern, dacă nu în lumea vizibilă, într-o lume invizibilă. Împotriva eternității spiritualiste, concepțiunea *evoluționistă*, după care natura lucrurilor este devenirea necurmată, prefacere, flux continuu, încearcă a scoate o concepție senină de viață chiar din spectacolul schimbărilor efemere. Dacă fericirea și adevărul nu le avem încă, le vom putea avea odată, căci viața este avînt, efort necurmat către mai bine. Dacă tu n-ai fericirea, lucrează la înfăptuirea ei în viitor. Idealul nu trebuie căutat într-o lume nevăzută, ci trebuie înfăptuit treptat, evolutiv chiar pe pămînt prin sforțările omului.

În fața dogmatismului spiritualist și a evoluționismului conciliant se ridică două concepții filosofice, adesea strîns legate, *materialismul* și *pesimismul*, care, după o părere destul de răspîndită, nu prezintă omului nici un îndemn de viață superioară, deci nu poate înlocui nobilele îndemnuri ale religiei. Materialismul și pesimismul ar fi mari primejdii pentru suflet, adevărate dizolvante morale. Pesimismul duce, prin negarea valorii vieții la sinucidere, cel puțin așa se crede. Materialismul neagă libertatea voinței, tăgăduiește existența lui Dumnezeu, susține că omul este tirît, fără putință de împotrivire, de temperament și de împrejurări; că, prin urmare, omul nu este răspunzător de faptele sale. După materialism binele și răul sînt produse omenеști artificiale, nenaturale, iar datoria și obligațiunea morală sînt himere. *Fatalismul* materialist enervează voința, dezlănțuie egoismul, trezește bestia din om.

Se prea poate ca materialismul să nu se împace cu idealul moral și cu o viață nobilă, cel puțin în teorie consecventă, căci în practică istoria filosofiei ne arată că au existat materialişti, a căror viață a fost o pildă de bunătate, de inocență și de devotament pentru adevăr. Se va obiecta că acești gînditori n-au fost în practică consecvenți cu teoria lor materialistă și că fondul lor sufletesc a rămas sănătos în ciuda filosofiei lor scelerate și amorale. Să concedăm și aceasta; însă nu trebuie să uităm că concepțiunea materialistă, după care viața se reduce la danșul

dezordonat al atomilor materiali, omul la o mașină, iar sufletul la o fosforescență de o clipă, la o secrețiune a creierului, ascunde în sine un admirabil *ascetism intelectual* și o nobilă resemnare. Să ne gândim că materialistul închide ochii pentru totdeauna și fără regret, cu toate că este convins că după moarte nu mai urmează nimic, că speranța într-o viață eternă este o himeră, că din măreția omului nu rămâne decît un schelet. Dar mai este un lucru care nu poate fi trecut cu vederea: materialismul, ca doctrină, nu ca fel de a trăi ca un animal, a apărut totdeauna ca o reacțiune și ca un protest împotriva abuzului de idealism ~~sterep~~ și fără vlagă, și din acest punct de vedere nu i se poate tăgădui o valoare relativă și un rol de binefăcător.

Nu sînt mulți oameni idealști numai în direcțiunea intereselor lor? Interesele fiecăruia devin dintr-o dată un ideal de realizat pentru ceilalți.

Cel bogat va cere celui sărac sacrificiu în numele idealului patriotic, și în caz de refuz îl va învinovăți de materialism socialist; iar cel sărac va cere bogatului sacrificiu în numele idealului dreptății și egalității, și în caz de refuz îl va învinovăți și el de materialism burghez. Vedem dar că nu este un nume, care să fie luat mai în deșert ca idealismul.

În ceea ce privește pesimismul chestiunea este mai complicată. După pesimism, suferința este sensul vieții, fiindcă viața este aspirație și dorință, iar dorința este o lipsă, și lipsa o suferință. Cînd încetăm de a dori, deci de a suferi, ne pîndește o suferință și mai mare! plictiseala. Dacă este așa adaogă pesimismul, consecința practică a acestei sumbre doctrine trebuie să fie renunțarea la bucuriile vieții, prin înăbușirea voinții ne-sățioase de a trăi, prin ascetism în așteptarea finalului: moartea și nimicirea totală, nirvana, neantul. Că o asemenea concepție paralizează voința, că duce la quietism și pasivitate, că, mai cu seamă, ne pune într-un conflict continuu cu lumea, este destul de probabil. Însă nici de această dată să nu uităm că pesimismul este o atitudine eroică, în parte justificată și educativă, și că dispoziția pesimistă se află la temelia marilor religiuni: creștinismul și budhismul. Dar necontestatul merit al pesimismului



este de a fi o binevenită protestare contra optimismului de su-prafață și ipocrit, un duș peste jubilarea impertinentă și inconștientă. Pesimismul ne interzice formal a socoti cu ușurință suferințele vieții ca simple „lipsuri” sau privațiuni de fericire, ca negațiuni neglijabile, și Descartes avea dreptate să scrie că durerea este faptul cel mai intim al omului și marele mister al lumii. Pesimismul face operă salutară ținând treaz, cum spune filosoful francez Ch. Renouvier (1815—1903), „sentimentul profund al mizeriilor noastre și al rușinelor noastre”.

Cu toate acestea rămîne în picioare o serioasă obiecțiune: să presupunem că la înșiși *filosofii* materialisti și pesimiști concepțiile nu duc la urmări imorale, ba chiar, din contra, contribuie la înălțarea sufletului, întrebarea este însă, tot așa se întîmplă și la ceia care cu nepricepere și ușurință se agață de unele idei materialiste sau pesimiste rău înțelese? Filosoful materialist poate că nu trage consecințele practice ascunse în teoria sa; fondul sănătos moștenit și educațiunea îl împiedică de a se purta în viață ca un adevărat „materialist”. Dar, dacă el nu este consecvent în viață cu teoriile lui, se pot găsi oameni care să legitimizeze fărădelegile lor prin ideile materialiste. Cîți gînditori nu aderă la *teorie* cu prea mare ușurință la teoriile cele mai scelerate, dar se cutremură în fața urmărilor lor *practice*. Inocența filosofului nu trebuie confundată cu inocența ideilor sale.

Astfel se pune problema „*responsabilității filosofice*”, adică a urmărilor practice ale unui sistem filosofic. O atențiune deosebită a acordat acestei probleme repauzatul filosof francez spiritualist, Paul Janet, într-una din prelegerile sale de la Sorbona, cu prilejul apariției romanului lui P. Bourget: *Discipolul*. Iată de o parte un filosof materialist și strict pozitivist, a cărui viață este asemenea aceleia a unui sfînt, iar pe de altă parte „discipolul” său care își drapează faptele sale cinice cu ideile materialiste ale „dascălului” său: virtutea este o iluzie, plăcerea este totul, omul nu este liber, ci un produs al naturii, în sfîrșit, viața sufletească este o chestiune de mecanică a senzațiilor, instinc-telor și pasiunilor.

P. Janet face justa observațiune, că trebuie să facem deosebire între caracterul individului și ideile sale, că poate concepțiile sale sînt numai o mască, o justificare perversă a unui temperament scelerat și depravat, care este adevăratul resort al faptelor imorale și care ar fi ajuns tot acolo chiar și fără legitimarea sofistică a ideilor materialiste. Cu toate acestea tot Janet se silea a dovedi că anumite idei filosofice pot perverti chiar și sufletele cu predispoziții bune, căci ce suflet slab nu se lasă ademenit de fascinația și comoditatea aparentă a instinctelor perverse? După el, nu trebuie să îmbrățișăm decît numai acele filosofii care susțin și întrețin credința în existența lui Dumnezeu, în sfințenia datoriei și în libertatea voinței omenești. Totuși Janet este conștient că o asemenea pretențiune, cînd este impusă tiranic de organizația de stat, poate duce la o primejdioasă îngrădire a libertății de a gîndi. Această considerație nu-l oprește de a proclama nevoia „responsabilității filosofice.“

De bună seamă, este mult adevăr în postulatul responsabilității filosofice, și noi am putea adăuga ravagiile făcute de „imoralismul“ lui Nietzsche, interesant și adînc pe alocurea, dar care poate servi foarte ușor unui apas pentru justificarea isprăvilor sale. Nu zicea Nietzsche că nimic nu este adevărat, totul este permis“? Și nu spune el însuși că a luat această nenorocită formulă de la secta asiatică a „asasinilor“? Dar în toată această arzătoare discuție a răspunderilor filosofiei se face o mare confuzie. Materialismul, pesimismul sau imoralismul lui Nietzsche nu trebuiesc respinse, pentru motivul că urmările lor practice sînt vătămătoare, ci pentru motivul mai convingător că sînt parțiale și chiar false. Bunăoară, materialismul este sau adevărat sau fals. Dacă este fals înfringerea lui e ușoară, lucru pe care filosofia l-a făcut de mult. Dacă este adevărat, atunci viața trebuie să se conformeze lui și rămîne să cercetăm, dacă consecințele „adevărului“ materialist sînt totdeauna imorale. Sufletele perverse rămîn perverse cu și fără paravanul materialismului, și socotesc că sînt încă mai dezgustătoare sufletele deprava-

vate, care maschează faptele lor în purpura idealismului. Cîți nu-și văd de trebușoarele lor la adăpostul idealismului grandilocvent!

Așadar filosofia, sub toate înfățișările sale sistematice, desigur, sub unele mai bine decît sub altele, se împacă cu o viață care are simțul *idealității*. Fie că este idealism fie că este materialism filosofia este o profesiune de idealitate, numai prin faptul că este filosofie. Cine se îndeletnicește cu filosofia renunță la bunurile înșelătoare sau cel puțin le stăpînește și le ține la distanță. De fapt nu trebuiesc opuse idealism și materialism, ci idealitate prin filosofie și josnicie fără filosofie. Și, în puține cuvinte, cea mai cuprinzătoare filosofie socotesc că este un *realism integral și pur*, care, prin cunoașterea fără înconjur a tot ce este dat omului, ajunge să înțeleagă totul și să statornicească locul fiecărui factor al lumii în sistemul adevărului. Nici realism stupid și îngust, care se suprimă pe sine, nici idealism utopic, care de asemenea este o autodistrugere, ci un realism complet care ține seamă de toate nevoile omului, mari și mici. În această direcțiune trebuie căutat adevărul, căci cine zice filosofie, înțelege adevăr, iar adevărul nu se teme nici de presiunea realității nici de aspirația idealului, ci le îmbrățișează pe amîndouă împăcîndu-le.

În rezumat, utilitatea filosofiei pentru viață stă în întemeierea acțiunii omenesti pe *reflecțiunea* critică și sistematică asupra întregului complex al vieții, complex privit ca o minunată constelație de realități și aspirații către ideal, de suferințe și de plăceri. Prin reflecțiune liberă neîngrădită de autorități despotice, omul ajunge a se conduce singur, animat de sentimentul responsabilității și să se ridice peste meschinăriile vieții, privind tîntă rosturile mai înalte ale vieții fie căutarea adevărului, fie înfăptuirea binelui, fie contemplarea frumosului, „sfînta treime” filosofică, din nefericire, atît de banalizată.

Am rostit și „contemplarea frumosului”, și despre acest lucru n-am pomenit nimic pînă acum. De ce să-i facem necinstea tăcerii? Căci există filosofi „estetice” extrem de comode și de

modeste; ele nu cer lumii nici grozavul „adevăr“, nici realizarea imposibilă a „binelui“, ci un spectacol frumos, iar vieții un vis și o distracție.

Pe filosofii artiști realitatea nu-i atrage prin făgăduiala adevărului, pe care de altfel ea nu este în stare a ni-l da sau pe care noi nu putem să îl smulgem, ci prin priveliștea amuzantă și paradoxală a umbrelor himerice, a formelor schimbătoare, a nuanțelor fugitive. Singurul rost al vieții, după „filosofii-esteti“ este a privi dintr-un stal comod polihromia universului și a gusta tot ceea ce gîdilă plăcut epiderma unui rafinat. În afară de delectarea frumosului, restul este iluziune, fie că este vorba de morală, fie că este vorba de știință. Concepțiunea estetică a lumii merge la braț cu scepticismul.

Scepticul rafinat nu recunoaște decît un singur „ideal“, idealul frumosului, de vreme ce nici binele nu poate fi înfăptuit — oamenii rămîn mereu aceleași brute fără gust! — și nici adevărul nu poate fi descoperit. Dacă totul este iluzie, cel puțin iluziile pot amuza un ochi curios și blazat. Realitatea există pentru a mîngia retina, virtutea este o prejudecată și o minciună, iar adevărul este un dogmatism îngust și nejustificat. Ce lucru durabil poți găsi sau poți săvîrși într-o lume, care este un flux, o curgere neconținută de nunațe fără contururi și fără statornicie? Atîtor minciuni și himere numai arta le dă preț.

Nu, zău, ce absurdă este pretențiunea ca filosofia să ne dea cu orice preț adevăruri impersonale, obiective. Nu există adevăr filosofic „impersonal“. Filosofia este un „gest“ creator al individului, care filosofează cu inima, cu nervii, cu mușchii și cu virful nasului. Cu cît o „știință“ are un domeniu mai vag, cum bunăoară este filosofia, cu atît rezultatele sale sînt mai „intuitive“, mai „vizionare“, mai „createoare“, mai „individuale“ etc., etc. Filosoful combină ideile după legile gîndirii, precum muzicantul combină sunetele după legile armoniei și contrapunctului. Este o mare scădere pentru filosofie, dacă se desparte de artă, căci, vorba poetului Novalis, „cu cît un lucru e mai real, cu atît e mai poetic“ și viceversa.

## CONSTANTIN NOICA

(1909)

Promovează sentimentul românesc al ființei, semnificația acestui concept în cadrul spiritualității naționale. Prin lucrările sale caută să arate și să pună în valoare valențele filosofiei românești și să o ridice, prin ceea ce are particular, la nivelul filosofiei universale. De aici căutările și raportările pe care le face din plan național la filosofia greacă, la filosofia romană, faptul de a încerca să întemeieze o *filosofie a ființei*.

Situându-se pe pozițiile cunoașterii, ale raționalismului umanist; Constantin Noica supune unui examen riguros filosofia tradițională. El caută, într-un fel, să regândească și să reconceptualizeze problematica acesteia în baza experienței și a filosofiei sale a ființei.

Pentru Noica *filosofia este una* de la actul logic la cel gnoseologic și de aici la actul etic și estetic. Nu se „sparge” în discipline. Ea se raportează la *conștiința filosofică* care, departe a de fi simplă contemplație, reprezintă împlinirea devenirii lumii.

Semnificația operei sale trebuie raportată în permanență la trei concepte (luate nu numai ca semnificant, ci și ca semnificat): *om*, *cultură*, *sophia*. Probată, mai mult sau mai puțin, sau neprobată, concepția sa se înscrie în spiritualitatea filosofică românească ca un dat, cu personalitate și valențe proprii.

Opera filosofică a lui Constantin Noica se compune din: *Mathesis sau Bucuriile vieții* (1934); *De Caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului* (1937); *Douăzeci și șapte trepte ale realului* (1969); *Rostirea filosofică românească* (1970); *Despărțirea de Goethe* (1976); *Sentimentul*

*românesc al ființei* (1978); *Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel* (1980); *Devenirea întru ființă* (1981); *Trei introduceri la devenirea întru ființă* (1984).

Textul a fost selectat din *De Caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului*, Ed. Vremea, 1937, p. 23—51.

## CUNOAȘTEREA SPORNICĂ

Ce înseamnă așadar „fapt” în materie de gândire?

De cînd am început să fim pozitivști cu toții, prin urmare cu mult înainte de veacul al XIX-lea, primul lucru pe care-l cerem unei gândiri e să se acorde cu faptele. Dacă cineva teoretizează într-o materie anumită, lumea ascultă cităva vreme, apoi întreabă: foarte bine, dar teoriile acestea dau socoteală de fapte? Raportarea la lucruri, la exemple, la fapt, e supremul criteriu. Poți să rostești gânduri oricît de adînci și oricît de încheiate; poți să construiești sisteme care să se țină oricît de bine; dacă nu explici „faptele”, gândurile înfățișate nu vor avea nici o temeinicie.

Dar ce sînt aceste fapte? Și în ce măsură raportarea la ele validează principiile?

Iată ceva, de pildă, care după toate aparențele reprezintă un fapt: incongruența mînilor; faptul adică al deosebirii, cunoscut de oricine, dintre mîna dreaptă și cea stîngă, (spațiul uneia nu e al celeilalte, mînușa uneia nu e a celeilalte) în ciuda perfecției lor asemănări și simetriei. Ei bine, faptul banal al incongruenței mînilor, deși același, a servit unui gânditor, anume lui Kant, spre a ilustra succesiv trei teorii deosebite. Incongruența este comentată și „explicată” de Kant în 1768 și 1770 și în 1783. La prima dată amintită filosoful arată, într-o lucrare de cîteva pagini doar, că obiectele incongruente dar perfect asemănătoare, de soiul cărora sînt mîna dreaptă și cea stîngă, nu se pot explica decît admitînd că, în afară de spațiul alcătuit de lucruri și ca un temel al acestuia, există cu adevărat un spațiu absolut; căci

mîna dreaptă este în toate privințele întocmai celei stîngi, afară doar că marginile uneia nu sînt și marginile celeilalte, adică spațiul uneia nu e și spațiul celeilalte; deci trebuie să existe — rațiunea ne-o spune — un spațiu absolut, care să facă posibile spațiile deosebite și relative ale mîinilor, iar acest obiect al gîndirii noastre trebuie să fie real, căci și deosebirea dintre mîini e reală. — Puțin mai tîrziu, în 1770, pe cînd filosoful își redacta celebra sa *Disertație*, faptul incongruenței mîinilor continuă să fie o problemă, dar nu se soluționează prin ipoteza unui spațiu absolut care, deși ceva cu desăvîrșire real, era totuși un obiect de gîndire, ci printr-un nou soi de spațiu, care de astă dată este o intuiție; căci deosebirea dintre lucrurile incongruente nu poate fi descrisă prin nici un fel de caractere raționale, tot ce atribui mîinii drepte revenind și celei sîngi, așa încît ea nu rămîne decît să fie făcută în cadrul unei intuiții, anume cea a spațiului. — În sfîrșit, în *Prolegomenele* scrise în 1783, soluția aceluiași fapt este în prelungirea soluției de la 1770, dar accentul de astă dată nu mai pare a cădea pe intuitivitatea spațiului, ci pe idealitatea lui. Spațiul, spune Kant aci, nu este un obiect real, nici măcar o proprietate reală, inerentă lucrurilor în sine, ci ceva ideal, o condiție a sensibilității omenești. Pentru cine se îndoiește de aceasta, filosoful dă tocmai exemplul incongruenței mîinilor, și i se pare limpede ca lumina zilei că fiecare om cu mintea sănătoasă trebuie să accepte idealitatea spațiului, dacă vrea să dea socoteală de existența în sinul acestui spațiu, a unor obiecte întinse, care nu diferă prin nimic și par totuși a diferi prin ceva.

Iată prin urmare trei teorii ce izbutesc, cel puțin în aparență, să explice un același fapt. Dar care teorie îl explică mai bine? Și cînd este faptul doveditor? În 1768, cînd duce la concepția spațiului ca obiect de gîndire, sau în 1770, cînd duce la concepția spațiului ca intuiție? În 1768, cînd face pe filosof să afirme că spațiul e ceva *real*, sau în 1783, cînd, datorită tot lui, spațiul e declarat *ideal*?

Dacă trei teorii, deosebite între ele, pot explica unul și același fapt, înseamnă în realitate că ele nu-l explică defel. Iar,

la rîndul lui, dacă unul și același fapt—validează trei teorii deosebite între ele, înseamnă în realitate că el nu le validează cituși de puțin. Cine e de vină?

Întîmplarea lui Kant nu e unică. Ea a avut loc și la alți gînditori, — în legătură cu alte fapte, negreșit, decît cel al incongruenței mîinilor. Nu mai vorbim de posibilitatea ca mai mulți gînditori, nu unul singur, să explice diferit unul și același lucru, posibilitate ce s-a înfăptuit atît de des în istoria gîndirii, încît pare a fi devenit caracteristica filosofiei: căci fiecare filosof explică în felul său aceleași lucruri, pare-se. Și nu e una și aceeași lume obiectul atîtor felurite Weltanschaungen?

Că filosofi se deosebesc între ei cu privire la explicațiile pe care le dau asupra lucrurilor, încă n-ar fi cine știe ce pagubă. Lumea s-a deprins cu asemenea dezbinări, ba începe chiar să creadă că destinul filosofului e de a spune întotdeauna altceva decît ce s-a spus pînă la el. Dar că lucrul se poate întîmpla chiar în cazul explicației științifice, iată ceva de natură să îngrijoreze de-a-binelea. Fiecare e în drept să-și spună, în acest caz, că trebuie să fie pe undeva vreo eroare, deoarece nū este îngăduit unei științe să explice în mai multe chipuri un același fapt, decît poate renunțînd la veleitățile ei de „pozitivitate“. Iar filosoful, care și-a luat ca sarcină în primul rînd de a lămuri și justifica pretențiunile de certitudine ale acelei activități a spiritului omenesc ce se constituie în științe, nu poate să nu fie turburat de constatarea că însăși certitudinea pe care se trudea s-o justifice încetează de a fi certitudine adevărată. Cine e, deci, de vină?

Toată lumea se potrivește în a crede — constată filosoful, și chiar el crede la fel cu toți de astă dată — că teoriile trebuiesc să dea socoteală de fapte. Cum altfel s-ar putea naște o teorie, dacă nu prin nevoia de a explica o serie de fenomene sau măcar un fenomen din lumea lucrurilor? Prin urmare, în sensul acesta sîntem cu toții pozitiviști: orice teorie este o explicație, iar orice explicație e explicația *a ceva*, ceva anterior teoriei, de vreme ce o prilejuiește. Unde însă încetăm de a ne mai potrivi cu toții este atunci cînd începem să vedem ce este acel ceva. Răspunsul



la o astfel de întrebare nu poate fi decît îndoit: acel ceva e, cu un termen generic, lumea așa cum este, prin urmare așa cum o găsește spiritul; sau acel ceva e lumea așa cum o facem noi să fie, prin urmare așa cum o pregătește, conștient sau inconștient, spiritul.

Obișnuit, gîndirea se hotărăște pentru primul fel de a privi lucrurile. Într-adevăr, pentru ea, calitatea de a fi fapt — fapt susceptibil de încadrare într-o explicație generală — nu o capătă, ci o au dintru început lucrurile. Ele ni se înfățișează de la sine și gata făcute. Spiritul nostru se ivește în mijlocul lor, le constată prezența și încearcă să „ia cunoștință“ de ele. Cunoștința se ia deci, nu se face. Cum se explică atunci, împrejurarea că spiritul poate lua mai multe cunoștințe despre unul și același lucru? Foarte simplu: prin aceea că n-a luat cunoștința adevărată. Dacă spiritul contemplă lucrul în felul lui de a fi, așa cum este, în ceea ce s-ar putea numi *estimea*<sup>1</sup> lui, atunci nici vorbă că ia

---

<sup>1</sup> Să ni se îngăduie a reînvia — cu titlul de încercare — acest termen de „estime“, pe care-l întrebuințau gînditorii români din prima jumătate a veacului al XIX-lea. Atît expresia de „existență“ cît și cea de „ființă“ sînt prea generale. Ele nu traduc, cum face estime, felul de a fi al lucrului, ce anume este lucrul. Termenul acesta, a cărui reluare o propunem, ar fi cu atît mai folositor în limba noastră filosofică de azi, cu cît, sub influența filosofiei germane, am început să introducem noțiuni ca: existențialitate, ontologie, ontologie regională ș.a.m.d. Fără a discuta valoarea filosofică a acestor noțiuni, ne putem întreba, de ce să întrebuințăm expresia de ontologie regională pentru a denumi un cîmp de existențe, felul lor de a fi, și nu estime. Nu mai vorbim de cazul, în care tocmai ne aflăm, acela cînd vroim să calificăm felul de a fi, în adevărata lui intimitate, al unui singur lucru, nu al unui întreg grup. Aci expresia de estime, prin terminație și alcătuire (estime, format la fel ca mulțime, citime, și pe de altă parte posedînd aceeași terminație indicatoare de clasă ca în cuvintele de țărîtime, negustorime) indică perfect calitatea existențială a lucrului considerat.

Negreșit, limba românească vorbită astăzi în filosofie ar mai avea expresia de „fire“; dar dacă ființă și existență au sens un prea general, fire are unul prea particular. Estimea e încă o categorie; firea încetează de a fi o categorie, pentru a trece în concret, în calitativ. De aceea firea lucrurilor nu poate fi tot una cu estimea lor. Aceasta reprezintă felul de a fi în genere, în timp ce firea înfățișează felul de a fi în particular. Fire a unui lucru numim deseori nu în sinele lui ci felul cum el se manifestă,

cunoștința cea adevărată, care e una. De ce prin urmare nu se înțeleg filosofi? Fiindcă n-au atins încă estimea adevărată a lucrurilor. De ce dau deseori chiar oamenii de știință explicații deosebite? Din aceeași pricină că au de-a face cu păreri iar nu cu estimi. Lumea este așa cum este, dinainte de a veni spiritul s-o măsoare, s-o cîntărească și s-o explice. Dacă ții seamă de lucruri așa cum sînt și cite sînt, atunci ai sorti să afli ceva. Dacă nu, ai să aproximezi adevărul, așa cum au făcut-o atîția gînditori în istorie, dar n-ai să-l atingi niciodată.

Cea de a doua ipoteză — cum că lucrurile de cunoscut sînt așa cum le facem noi să fie — începe prin critica tezei precedente. Într-adevăr, prima e cea firească, e cea a naturalismului cunoașterii. Nimic mai limpede decît că lucrurile există și tu vii și iei cunoștință de ele. Numai că această limpezime a propoziției se lasă însoțită de un șir de greutăți anevoie de înlăturat. Trezind cu vederea peste obiecțiunile metafizice la care se expun susținătorii tezei precedente (întîi de toate faptul chiar că fac presupoziiții metafizice, adică admit o existență în afară și înainte de spirit; în al doilea rînd — ceea ce e mai grav — faptul că admit nu numai lucrurile drept existînd înaintea spiritului, ci și cunoștințele, pe care spiritul le află, le „ia“ din lucruri, gata făcute sau aproape), trebuie pusă în lumină împrejurarea că răspunsul pe care l-am căpătat la întrebarea noastră: cum e cu puțință ca un singur fapt să fie explicat de mai multe teorii? nu poate fi socotit mulțumitor. Căci ni s-a spus: dacă spiritul ia cunoștință de felul de a fi cu adevărat, de ceea ce este, de estimea lucrului, atunci cunoștința căpătată nu numai că e

---

deci chipul său de înfățișare; în timp ce estimea e legată de intimitatea lucrului, de acel în sine, unde ne închipuim că granițele particularului se pierd într-o închegare definitivă a absolutului. Estimea e firea adîncă, firea adevărată a lucrurilor, acea regiune unde existența se dilată pînă la categorial. Prin aceasta, însă, rămînem în cîmpul existenței, nu trecem, în cel al „esenței“.

A căuta estimea unui singur lucru, înseamnă deci a vedea chipul cum poate conviețui firea lui cu cea a altuia în cadrul ființii. O astfel de cunoștință ar fi unică, — ceea ce se și urmărea.

cea dreaptă, dar e unica. Însă care e criteriul ce ne ajută să deosebim între o cunoștință ce și-a atins estimea și alta ce n-a atins-o încă? Cum să alegem între trei teorii care explică la fel de bine unul și același lucru? Și să presupunem că am găsi, pînă la urmă, că una dintre aceste trei teorii e mai bună: dar de unde știm că e și cea adevărată? De unde știm că nu vom afla într-o zi alta, care să explice mai bine încă faptul? Și de unde ideea că științele de azi, adică sistemele de explicație de astăzi, sînt și științele de mîine, cînd acestea pot fi cu totul altceva, sisteme de explicație cu mult mai apropiate decît cele actuale de adevărata fire a lucrurilor? Din două una: sau știm ceva dinainte cu privire la estimi; sau atunci nu ne vom opri niciodată în progresul nostru către ele.

Pentru a ocoli un asemenea progres orb, un progres ce reprezintă o înaintare, dar nu reprezintă totdeodată și o apropiere de țintă, cîțiva gînditori și-au propus să revizuiască noțiunile de bază și să se întrebe astfel dacă lucrurile de cunoscut fac într-adevăr parte dintr-o lume așa cum este (și după a cărei estime, prin urmare, am văzut că alergăm la nesfîrșit) sau dacă nu cumva ele fac parte dintr-o lume așa cum o facem noi să fie, — nu oricum, fără îndoială, nici vroit, ci potrivit cu anumite îndemnuri ale minții noastre. Într-o astfel de lume, spiritul nu cunoaște la întîmplare și nici ceea ce i se oferă, ci face o alegere în materialul brut al cunoașterii. Iar dacă ar face numai atît, încă activitatea lui n-ar fi așa de hotărîtoare. Dar face ceva mai mult: *pregătește* materialul cunoașterii, îl măsoară, îl compară, îl rotonțește și doar după aceea îl lasă liber să se formuleze ca problemă. Abia acum apare „faptul“ de care trebuie să țină seamă cunoașterea; doar pe acest produs al său va trebui spiritul să-l explice, necum tot ce întîlnește și așa cum i se pare că întîlnește. Nu i-ar reveni atunci și explicația cerului, cu albastrul și boltirea lui? Însă calitatea de fapt nu o are tot ce se ivește în zarea cunoașterii; calitatea de fapt o capătă lucrurile, și o capătă anume prin spirit, de vreme ce vor să fie fapte pentru spirit. Pînă la întîlnirea cu spiritul, faptul nu era nimic pentru cunoaștere; era — spun gînditorii a căror părere o înfățișăm — un zero;

de aci încolo, în schimb, el este material adevărat de cunoaştere: e problemă. Lucrurile trebuiesc desfiinţate, într-un anumit sens, şi ridicate la rangul de problemă. Tot pozitivişti rămînem, făcînd astfel, adică tot potrivirea teoriilor noastre cu faptele căutăm; dar nu mai e vorba despre faptele lumii singure, ci despre cele născute din întîlnirea lumii cu spiritul. Iar aşa transfigurate, lucrurile nu mai alcătuiesc o lume nălucă, o lume în dosul căreia să fie alta, a cărei estime să se afle de asemenea mai departe şi niciodată în cîmpul cunoaşterii, ci una în care faptele să aibă un singur înţeles, acela ce răspunde problemei pe care, după firea sa, a ştiut să-şi-o pună spiritul, atunci cînd s-a trezit în mijlocul lucrurilor, trezindu-le şi pe acestea la adevărata lor viaţă, cea în slujba cunoaşterii.

Ar urma, ca atare, să arătăm — de vreme ce lumea cunoaşterii nu e lumea aşa cum este ci aşa cum o facem noi să fie — chipul în care spiritul pregăteşte materialul cunoaşterii, astfel încît să-l ridice la rangul de fapt, discutabil, clasabil şi explicabil în cadrul unei teorii. Înainte de a întreprinde însă aceasta teza înfăţişată are de înfruntat o îndoială, peste care nu poate trece dacă vrea ca principiul ei să nu fie ştirbit în esenţa lui <sup>2</sup>. Într-adevăr, ceea ce ni se cere să admitem, prin teza aceasta, este că spiritul intervine în lumea lucrurilor atunci cînd vrea să le cunoască. Sîntem în drept să ne punem, înainte de a discuta în ce anume constă acest amestec, întrebarea de principiu: cum e cu putinţă aşa ceva? Dacă spiritul intervine în lucruri înseamnă că vrea să le schimbe, să facă din ele altceva, să le altereze. Cum e cu putinţă în general ca un subiect oarecare, vroid să-şi cunoască obiectul, să-l altereze? Atunci ce mai cunoaşte din obiect? Dacă lucrurile nu mai sînt aşa cum sînt, ci aşa cum le facem noi să fie, se mai poate oare spune despre cunoaşterea lor că este o cunoaştere adevărată? Şi ce mai e adevărul? Toată lumea defineşte adevărul drept potrivirea dintre cunoştinţele noastre şi lucruri. Dar de vreme ce lucrurile nu mai sînt acum ele însele,

---

<sup>2</sup> În capitolul de faţă nu facem decît să încercăm înlăturarea acestei îndoieli. Ideile de aci vor fi reluate în cercetări teoretice mai întinse.

ci niște probleme anumite ale minții, ce mai reprezintă adevărul? În căutarea adevărului, norma o dădea obiectul, criteriul era raportarea la obiect. Acum termenul acesta, obiectul, cade sau, în cel mai bun caz, se „alterează“. Ce rămîne din celălalt termen? Dar din acordul lor, care tocmai trebuia să fie adevărul?

Toate aceste întrebări trebuiesc să fi îndepărtat multe conștiințe de la acceptarea tezei că lucrurile din lumea cunoașterii sînt așa cum le-a făcut spiritul să fie. Ideea de adevăr a constituit întotdeauna un ideal omenesc care, chiar atunci cînd nu era urmărit, era respectat. A întuneca oricît de puțin această idee, a face ca adevărul să se clatine doar, necum să fie desființat, însemna și înseamnă încă, într-o mare măsură, a ridica împotrivirea obștească.

Pe drept cuvînt? Iată ceea ce nu s-ar putea spune. Preocuparea de adevăr este, negreșit, una dintre cele care au onorat pe oameni; dar nu este totdeauna dintre cele care să-i fi luminat deosebit de mult. E ceva turbure în ideea pe care ne-o facem despre adevăr, ceva nelegitim ce se strecoară pînă și în definiția atît de celebră și universal acceptată a ideii acesteia. Nu sînt mulți gînditori care să fi observat lucrul, dar este unul, mai ales, care l-a pus într-o lumină cît se poate de vie. Fie-ne îngăduit să-i cităm în întregime judecata. Ea sună:

„Dacă adevărul constă în potrivirea unei cunoștințe cu obiectul ei, obiectul numit trebuie să fie, prin aceasta chiar, deosebit de oricare altul; căci o cunoștință e greșită dacă nu se potrivește cu obiectul la care se raportează ea, chiar dacă, altminteri, ar închide în ea idei ce s-ar potrivi altor obiecte. Pe de altă parte, un criteriu universal al adevărului ar fi acela care s-ar putea aplica la toate cunoștințele, fără deosebirea obiectelor lor. Dar, de vreme ce într-un astfel de criteriu s-ar face abstracție de orice conținut al cunoștinței (de raportul la obiectul ei) și deoarece adevărul privește tocmai acest conținut, e limpede că înseamnă ceva întru totul cu neputință și absurd să se ceară un caracter deosebit al adevărului acestui conținut prezent în cunoștință, și că nu se poate găsi un semn, totdeauna îndestulător și universal, al adevărului. Iar, întrucît conținutul

unei cunoștințe a fost numit mai sus materie, se cuvine să spunem că nu e de căutat un criteriu universal pentru adevărul cunoștinței în ce privește materia, deoarece așa ceva e contradictoriu în sine.“

Cîți își amintesc că pasajul acesta este din Kant, ba încă din *Critica rațiunii pure*?<sup>3</sup> E atîta bun simț aci cum nu e în tot restul operei filosofului. Firește, nu bunul simț decide în materie de filosofie; dar cînd o propozițiune exactă reușește să îmbrace haina bunului simț, exactitatea ei devine încă mai sugestivă. Nu se putea vădi mai bine, în cazul de față, chipul cum prejudică mintea noastră, chiar atunci cînd are pretenția că analizează și definește. Dacă adevărul este un raport, așa cum spunea ea, atunci ar fi necesar ca raportul să fie același, oriunde l-am întîlni. Și într-adevăr, raportul pare a fi peste tot același: e raportul de *acoperire* între cunoștință și fapt. Oriunde am așa ceva, dețin, în baza celor de mai sus, adevărul. Dar de unde știu cînd am așa ceva? se întreabă pe drept cuvînt filosoful citat. Sau — după cum am mai arătat — știu ceva dinainte cu privire la ființa intimă a lucrului luat în considerație; sau, dacă nu știu nimic, atunci nu pot determina nici clipa cînd acoperirea e desăvîrșită.

Adevărul pare a fi deci — lucrul s-a mai spus, dar cîte n-ar trebui spuse din nou — o problemă prost pusă. Bineînțeles, urmărirea lui continuă să fie folositoare, chiar dacă în el însuși s-a dovedit a fi lipsit de sens, și nimeni nu s-ar gîndi să interzică omului de știință cercetarea realității în convingerea, ce însoțește la el o astfel de cercetare, că o descifrează în rosturile ei ascunse, în aceea ce am numit estimea ei. Ba imaginea adevărului este chiar de folos, prin aceea că cheamă pe cercetător întruna mai departe, silindu-l să-și întindă raza sa de activitate, să-și sporească numărul instrumentelor de lucru, să își revizuiască și să-și adîncească metodele sale de a descoperi și dovedi. Dar dacă cercetătorul nu e dator să-și *dea seama* pînă la capăt despre înțelesurile și roadele muncii sale, filosoful — care alt

---

<sup>3</sup> La începutul *Logicii transcendentele*.

rost nu are, la urma urmei, decît să se lămurească pe sine și pe oameni, întocmai ca Socrate pe concetățenii săi, asupra a ceea ce fac și gîndesc ei, să le scoată cu alte cuvinte din propriul lor cuget înțelesul cel drept — este în schimb dator să vadă că scopurile urmărite de cercetătorul științific nu sînt întotdeauna pe măsura rezultatelor la care el ajunge și că acestea trebuiesc interpretate în propria lor lumină, iar nu în cea a intereselor care le-au prilejuit.

Silița după adevăr a fost rodnică, așadar, însă în planul adevărului este cel care legitimează, parcă la urmă, cunoștințele ce căpătăm. Iar dacă nu s-a pierdut timp cu urmărirea adevărului, s-a pierdut timp cu credința în adevăr. O astfel de credință trebuie corectată, dacă vroom să nu ne facem idoli. strîmbi, dacă vroom să înțelegem actul cunoașterii în aceea ce poate da el, iar nu în ce ne închipuim noi că obținem prin mijlocirea lui.

Există, trebuie să existe un plan mai adînc decît cel al adevărului, un plan care să dea îndreptățire cunoștințelor noastre. Gînditorii ale căror păreri le prelungim, dacă nu chiar le reluăm, numesc acesta planul *obiectivității*. Nu interesează dacă o cunoștință e sau nu adevărată; ce sens poate avea, după cele ce am văzut mai sus, așa ceva? Ci interesează dacă ea este sau nu obiectivă, dacă prin urmare îndeplinește acele condițiuni care o fac să se impună orișicînd orișicărei conștiinți omenești. Nu interesează deci care poate fi estimea lucrurilor, căci aceasta e o presupunere cu desăvîrșire gratuită a minții noastre; ci interesează dacă putem rosti, cu privire la ele, propozițiuni care să dea socoteală în chip încheiat de înfățișarea sub care se ivesc ele în cîmpul oricăreia dintre conștiințele cunoscătoare.

Gînditorii care cred în adevăr și în posibilitatea de a-l atinge — să ne fie îngăduit a-i numi realiști, iar pe cei de-ai doilea idealiști<sup>4</sup> — se vor grăbi să arate că obiectivitatea e și de partea lor, sau mai ales de partea lor, ea nefiind decît *unul* din caracterele adevărului. Căci o cunoștință adevărată, spun ei, este, prin

---

<sup>4</sup> Unde cititorul e rugat să vadă o distincție comodă, nicidecum însă una exactă.

aceasta chiar, obiectivă, adică respectă toate condițiunile care o fac să se impună orișicând orișicărei conștiințe omenești. Atunci de ce nevoia de a opune adevărului obiectivitatea?

Dacă adevărul s-ar trudi să caute obiectivitatea, atunci ne-  
greșit că nu ar mai fi nici o nevoie să se pună față în față ter-  
menii aceștia, iar simplul fapt că ești căutător de adevăruri  
ar dovedi că ești totdeauna doritor de obiectivitate. Numai că  
el nu caută obiectivitatea, ci o presupune, cum presupunem  
atâtea altele. Obiectivitatea constă, în cazul adevărului, în ra-  
portarea la obiect. Ea nu constituie o problemă, nu are nevoie  
de criterii și de verificări. E simplu: am obiectul, am și obiec-  
tivitatea. O afirmație cu privire la obiect, spun filosofi din cate-  
goria realiștilor, este primită de toată lumea tocmai pentru că  
el există. Dar de unde știm că el există? Fiindcă toată lumea  
primește această afirmație. — ar rămânea să răspundă realistul,  
ca tocmai bine să cadă în cel mai desăvârșit dintre cercurile cu  
putință.

Se spune de obicei că idealismul e filosofia leneșilor, întrucât  
nu se trudește să caute ce sînt lucrurile „din afara“ conștiinței,  
ci și le plăsmuiește singur, după legile acesteia. Dar, în urma  
celor arătate, realismul e cel care dă dovadă de lenevie, deoarece,  
de îndată ce-și închipuie că deține o cunoștință adevărată, adec-  
vată, o consideră și obiectivă, fără a se trudi, prin urmare, s-o  
legitimeze pe deplin. Pentru realism, obiectivitatea se capătă prin  
simplă raportare la obiect, pe cînd idealismul abia de aci începe,  
de la îndatorirea pe care o resimte de a lămuri chipul în care  
devine cu puțință ca aceea ce s-a impus drept certitudine unei  
conștiințe să poată fi împărtășit ca atare orișicărei alteia. În  
a căuta condițiunile de apariție și transmitere a certitudinii  
căpătate, în a arăta cum e posibilă cunoștința sigură, cea știin-  
țifică deci, în a constitui sistemul unor astfel de cunoștințe si-  
gure — iată în ce constă demnitatea idealismului. El desființează,  
e drept, ideea de adevăr, spre indignarea luptătorilor mari și  
mici ai bunului simț; suprimă o întreagă mitologie a natura-  
lismului cunoașterii, pentru a pune în loc ideea, mai puțin cuce-



ritoare dar de cîte ori mai îndreptăţită, a obiectivităţii cunoaşterii, a temeiniciei cunoştinţelor.

Dacă însă adevărul cedează obiectivităţii pasul, pe măsură ce analiza cunoaşterii se precizează, teza care afirma că lumea cunoştinţelor e cea în care lucrurile sînt aşa cum le facem noi să fie, se dovedeşte admisibilă în principiu. Cercetarea noastră pornise tocmai de la nevoia de a ridica îndoiala ce stătea în calea unei astfel de teze, îndoiala cum că lucrurile cunoscute vor mai prezenta vreun interes pentru conştiinţa noastră, de vreme ce ele nu sînt şi cele adevărate. Dar acum teza nu ne apare doar admisibilă în principiu, ci şi necesară, căci e singura care-şi pune problema adevărată a cunoaşterii, anume problema obiectivităţii ei. O astfel de chestiune nu exista în cadrul lumii unde lucrurile rămîneau precum sînt. În acea lume, spiritul căuta aşa-numitele estimi; dacă le găsea, restul, adică obiectivitatea, ar fi venit de la sine. Dar nu le găsea. Atingea doar stadii în calea sa către adevăr: cunoştinţele pe care le căpăta erau provizorii, iar ştiinţele ce se închegau din ele nu cu desăvîrşire certe, ci tînjind după o exactitate pe care nu ştiau cum s-o descopere încă, şi nu puteau decît s-o proiecteze în viitor. De unde atunci certitudinea?

Dacă există adevăr şi posibilitatea de a-l atinge cîndva, orice siguranţă actuală a cunoştinţelor se risipeşte. Din fericire, lumea ne oferă mai multe prilejuri de certitudine şi nici un adevăr; căci ea nu e decît lumea aşa cum am făcut-o noi să fie, în interesul, tocmai, al cunoaşterii noastre sigure. Căutătorii de adevăruri n-au decît să le caute mai departe: ei nu sînt însă şi aflători de adevăruri; ci, în calea lor către ele, trudindu-se să le găsească, luptîndu-se cu lucrurile de cunoscut, le-au schimbat pe acestea la faţă, le-au îmbibat cu înţelesuri noi, care nu mai sînt ale lor, dar ale spiritului, şi nu mai dau socoteală despre adevărurile lor, ci despre certitudinile spiritului. Căutătorii de adevăruri sînt aflători de certitudini — iată călătoria pe care o face orişicare conştiinţă cunoscătoare. Porneşte să dezvăluie tainele firii şi sfîrşeşte prin a face — s-a mai spus aceasta — probleme de geometrie.

Dar lucrurile există totuși, va stărui realitul. Chiar dacă lumea cunoașterii e așa cum o facem noi să fie și chiar dacă în sinul ei se capătă judecăți obiective iar nu judecați adevărate, nu se poate ascunde totuși că substratul lucrurilor e o existență, o realitate, și deci oricine e dator să primească afirmația că lucrurile există, indiferent dacă nu va afla niciodată mai mult decît atît cu privire la existența lor. — La care se poate răspunde: În propoziția „lucrurile există“, ceea ce există nu sînt atît lucrurile cît afirmația însăși. Aceasta interesează și ea e de cercetat, iar condițiile pentru care o afirmație ca aceea de mai sus poate fi acceptată de orice conștiință cunoscătoare, ele constituiesc adevărata problemă a cunoașterii. Că lucrurile totuși există, cu alte cuvinte că și conținutul afirmației realiste e adevărat? E probabil, dacă nu chiar sigur. Dar existența lor nu are prea mult sens în afară de ceea ce știu eu despre ele, și nu pot ști mai mult despre ele decît vrea mintea, cu legile și rînduielile ei, să mă învețe.

Înstelarea nopții există? În afară de ceea ce pune spiritul acolo — raporturi, adîncime, adică spațiu, astrofizicitate — e o întrebare ce anume ar putea fi existența în chestiune. Nu este de prisos, poate, să ne gîndim o clipă ce ar însemna noaptea înstelată pentru orice altă vietate în afară de om. Iar răspunsul este: probabil conștiința confuză a unei prezențe luminoase, impalpabile. Dar asta e „realitate“? Și a admite așa ceva înseamnă realism? Atunci și cîinele care latră la lună e realist, căci și el admite o realitate exterioară!

Nu, pentru atîta lucru nu se construiește o întreagă doctrină. Realismul vrea mai mult decît atît, iar în măsura în care vrea mai mult își ridică împotrivă-i idealismul. Vrea o lume gata dată, o lume străină de la început pînă la sfîrșit conștiinței, pe care aceasta să vină s-o înregistreze așa cum este. Iar idealismul — sau ceea ce se poate numi așa prin simplă opoziție cu teza realistă — răspunde: Ce înseamnă lume? Ceea ce guvernează lumea sînt legile; ceea ce guvernează legile e mintea; ce altceva e lumea decît mintea, în propriul ei exercițiu?

Negreșit, nu e vorba aci decît de lumea cunoașterii. Subiectul trebuie să fie activ la alcătuirea unei astfel de lumi, tocmai pentru

a o face mai obiectivă. Căci obiectivitatea cunoașterii este o temă, e idealul activității intelectuale a spiritului, și acesta nu poate nădăjdui să capete cunoștințe desăvârșit obiective, dacă nu se va sili să le organizeze după norme care să decurgă din principii statornice la toate spiritele cunoscătoare. Pusă în fața problemei, incontestabil cea mai grea ce poate fi dată unei conștiințe subiective, problema de a se depăși pe sine prin acte de cunoaștere care să fie valabile pentru oricare alta, conștiința nu va șovăi să facă din universul lucrurilor aceea ce îi trebuie, pentru ca propozițiunile ei cu privire la acest univers să fie propozițiunile tuturor cu privire la același univers.

În definitiv, explicațiunile noastre sînt același — adică sfîrșesc prin a fi același — fie că le facem cu gîndul de a descoperi adevăruri, fie că știm dinainte, cu privire la ele, că nu ne vor da decît certitudini. Cearta dintre realiști și așa-numiții idealiști nu privește deci metodele pe care trebuie să le folosească cercetătorul pentru întemeierea disciplinelor particulare în cadrul cărora lucrează, iar filosofia nu vrea să dea acestuia lecții. Dar nici nu vrea să capete de la acesta. Ea vrea să se lămurească asupra activității spiritului, în orice plan s-ar manifesta acesta și cu orice metodă ar crede el de cuviință să-și atingă obiectivele. De la omul de știință, adică de la cel în care spiritul e activ, filosofia ia mărturii, nu lecții; iar în schimb ea încearcă să-i dea îndreptățiri (de care el poate să nici nu aibă nevoie) iarăși nu lecții. Fiecare învață ce are de învățat din propriul său meșteșug, iar dacă meșteșugul unuia e de a gîndi asupra meșteșugurilor celorlalți, nu înseamnă că primul ins, filosoful, e de prisos, sau că ceilalți, oamenii de știință, sînt netrebnici.

Că lumea cunoașterii e așa cum o face spiritul să fie, și că în cadrul acestei lumi faptele dau mărturie mai de grabă de puterile și măsura spiritului decît de virtuțile tainice ale lumii exterioare, iată deci ceva care nu privește decît pe filosof. Cercetătorul științific e liber să creadă în faptul a cărui explicație o caută; e liber să facă din el un idol, după cum e liber să divinizeze legea care-i dă socoteală de un fapt sau de un întreg șir de fapte. Filosoful, în schimb, va ști că nu e vorba aci decît de o gre.

șeală — fără consecințe din fericire — de perspectivă. În materie de cunoaștere, prin idolatria de care dăm dovadă, reînnoim poate stările primitive ale omenirii, — și filosoful nu va întârzia să observe aceasta. Sintem încă, vorba pozitivismului, în faza teologică. Ba pozitivismul însuși pare a fi, sub acest aspect, în faza teologică, fiindcă hipostazează legile și crede în realitatea lor absolută.

Dar filosofia trebuie să mai știe ceva. Că în actul cunoașterii nu se consumă numai procesul de a căpăta — vroit sau nevroit — certitudini; ci e în joc ceva mai mult decât atât; e poate un capitol din destinul de cunoaștere al omului; destin care nu e de a se ivi într-o lume gata făcută, pe care mintea lui s-o înregistreze, s-o admire și s-o lase în urmă așa cum a găsit-o; ci de a participa la facerea neconținută a lumii, de a o îmbogăți, dacă nu o poate face din nou, de a o altera, dacă nu o poate îmbogăți. Iar aci să ascultăm pe poet. Schiller scrie:

„A repeți, ce-i drept e-n stare intelectul, a repeți  
aceea ce fusese mai-nainte,

Ceea ce a clădit natura clădește în urmă-i el.

Deasupra naturii, clădește rațiunea, totuși  
numa-n gol,

Doar tu, geniu, sporești natura în sinul  
naturii.“

Să sporești natura în sinul naturii. Să sporești natura, nu numai s-o înregistrezi. Ce destin de cunoaștere mai frumos se putea prescrie omului?

## D. D. ROȘCA

(1895—1982)

A militat hotărît pentru supremația spiritului raționalist în filosofia românească în perioada interbelică. În lucrările și studiile sale a ridicat *naționalul*, ca valoare, la idealul suprem al națiunii române. S-a ridicat hotărît împotriva fascismului, a iraționalismului.

Opera sa filosofică, chiar dacă nu este de proporții ca a altora, în substratul ei, în spiritul ei constructiv, militant se ridică în prim-planul culturii noastre naționale. Sinteza pe care o realizează între romantism, raționalism, umanism ne arată că era un gânditor original, cunoscător al problematicii filosofice și temeinic ancorat în problematica vieții sociale a timpului său.

Conceptul de valoare ocupă un loc principal în opera și activitatea sa. Valențele ei ne sînt date, în concepția gânditorului român, de sensul vieții și al existenței omenești. Ideea de luptă, ideea de libertate a gândirii și personalității umane, ideea de acțiune și creație, ideea de construcție cultural-filosofică, de luptă împotriva a tot ceea ce este retrograd, a tot ce este distructiv în gândire și faptă sînt prezente și susținute atît în lucrările cît și în cursurile sale universitare.

Scrierile sale filosofice sînt: *Existența tragică. Încercare de sinteză filosofică* (1934); *Puncte de sprijin* (1943); *Linii și figuri* (1943); *Însemnări despre Hegel* (1967); *Influența lui Hegel asupra lui Taine* (1968); *Studii și eseuri filosofice* (1970); *Oameni și climate* (1971).

Textul a fost selectat din lucrarea *Existența tragică. Încercare de sinteză filosofică* (1934) și reprodus după ediția definitivă, apărută în Editura Științifică, 1968, p. 191—205.

Pentru completarea încercării de sinteză la care ne-am angajat, a mai rămas să arătăm în ce măsură concepția noastră metafizică se dovedește și practică în aspirațiile ei ultime.

Deoarece, într-adevăr, conștiința tragică, produsă de dublul caracter al existenței descris în capitoul precedent și de sentimentul pe care, drept consecință, îl avem despre natura absolut problematică a vieții spirituale, poate reacționa în fața acestei existențe și printr-o mare tensiune interioară — cea mai mare din câte poate atinge conștiința — *tensiune generatoare de acțiuni transformatoare ale concretului și hotărâtoare de destin în gradul cel mai înalt*.

Dacă cealaltă reacție posibilă a conștiinței tragice — descrisă mai sus sub numele de deznădejde metafizică — produce cea mai mare detașare de existență din câte poate atinge metafizicianul, și așează gândirea filosofică pe planul de libertate spectaculară al contemplației estetice, reacția ce ne va ocupa acum ne lasă să întrevădem stratul de conștiință adânc în care rădăcinile atitudinii metafizice se dezvelesc a fi aceleași cu cele din care-și scot hrana pasiunea și acțiunea morală. Altfel spus: la lumina rezultatelor la care au dus analizele noastre, marea speculație metafizică ne apare răsărind când dintr-o profundă nevoie oarecum estetică, când dintr-o tainică pasiune morală; și încercând să satisfacă aceste nevoi cu mijloacele care îi sînt proprii.

Privind însă cu atenție mare cazurile concrete, constatăm că, în realitate, și pe un plan de conștiință adânc, nu se poate spune că resortul ultim al unei concepții metafizice ar fi pura nevoie estetică sau pura pasiune morală. Pe planul de care vorbim, aceste două elemente sufletești apar totdeauna altoite pe cunoaștere și amestecate. Dar amestecate în proporții diverse. După temperamente diferite, primează când unul, când celălalt element. Și împrumută, în consecință, coloratură proprie doctrinei metafizice în care se întrupează.

Am căutat să arătăm mai sus (cap. IV, § V, ultima parte) care sînt sentimentele ce însoțesc conștiința tragică și cum devin ele resorturile tari ale unui efort de fiecare clipă: efort de a crea destindere între conflicte simțite adînc și de a umple lipsuri simțite dureros de lucid.

Să spunem acum că tensiunea produsă de conștiința tragică poate găsi destindere — fatal provizorie; după toate cele spuse, e evident că trebuie să spunem: fatal provizorie — în acțiunile cele mai variate cu putință: acțiuni morale, mare acțiune politică, socială, creații de artă mare<sup>1</sup>, gîndire filosofică, activitate și creație științifică (energia care asigură înaintarea cunoașterii științifice fiind de natură morală în esența ei intimă). Este, prin urmare, această tensiune izvor nesecat de acțiune mare. Acțiune în sensul larg, determinat tocmai acum.

Sentimentele despre care vorbim pot găsi în special motive întăritoare în unele din concluziile pur teoretice care s-au desprins din analizele noastre. Luminate permanent de razele reci ale inteligenței, aceste sentimente, departe de a-și pierde din căldura lor inițială, pot ciștiga în potențial. Cum vom căuta să arătăm în cele ce urmează.

Una din concluziile cercetărilor noastre a fost o judecată de ansamblu asupra naturii metafizice a existenței: aceasta ne-a apărut a avea caracter istoric în însuși fondul ei metafizic. Universul nu s-a dovedit a fi dat din eternitate pentru eternitate.

Drept consecință, evoluția ne-a apărut creatoare de veșnică noutate. Noutate în sensul propriu al termenului. Lumea e deci neisprăvită în însăși substanța ei metafizică. Este etern provizorie și veșnic imprezibilă: în toate momentele și-n toate locurile ei; în toate aspectele ei (cf. cap. II și III).

Dar, dacă astfel stau lucrurile, și dacă valorile sînt eficace în măsura în care am încercat să arăt că sînt (o altă concluzie

<sup>1</sup> Se știe că aproape toată opera poetică a lui Goethe poate fi considerată ca exteriorizarea concretă a nevoii unei astfel de destinderi. Tot astfel, ca să mai amintim un exemplu, opera plastică a lui Michelangelo.

a cercetărilor noastre), efortul nostru constant de a crea destin-derea despre care am vorbit, creînd mereu pierdute echilibruri între forțe antagoniste, dar imposibil de sacrificat una în detrimentul celeilalte, c-un cuvînt: acțiunile mari pe care le întreprindem (pe toate planurile posibile de existență), pot interveni cu rol creator de *reală nouitate în evoluția Lumii*. Cu rol hotărîtor poate nu numai în ce privește destinul nostru uman și al civilizației noastre, ci — pe fond larg și adînc metafizic — cu rol decizător de soartă a existenței întregi, putem spune.

Larga perspectivă ce se deschide aici ochilor sufletului mărește, incontestabil, sentimentul nostru de putere, orgoliul nostru, dar și simțul nostru de nemăsurată și, pentru aceasta, poate tragică răspundere. În același moment, libertatea noastră ne apare ca o foarte mare și concretă realitate. Căci e libertate activă, înzestrată cu puteri transformatoare de Lume, și nu numai libertate de simplu și, în ultimă analiză, neputincios protest. Și, dacă cumva nimic n-ar fi liber în Natură, ne dăm seama, în acest moment, că spiritul creator de valori al omului este liber. Această libertate a făcut prinți printre oameni. Și acești prinți au făcut din viața oamenilor realitate demnă să fie trăită.

Considerată de pe punctul culminant al acestui larg orizont spiritual, Natura se vede silită să-și părăsească amvonul de sfătuitoare ascultată a supremei înțelepciuni. Aceasta nemaiconfundîndu-se, în zona omenescului, cu supunerea docilă în fața legilor pretinse absolut inexorabile ale firii, și nici cu indiferența rece a celor obosiți<sup>2</sup>. Nici un echilibru static realizat de Natură în sfera lucrurilor omenești nu mai apare ca un ideal de conservat, ci ca un nivel ce trebuie mereu și absolut depășit. Iar creația ne apare superioară, și în sensul metafizic al cuvîntului, pasivității, și curajul riscului, superior prudenței calculatoare,

Această viziune nu este echivalentă cu: ostilitate contra Naturii. Căci aceasta — reiese, credem, din toate cele spuse, în prezenta carte — nu constituie cu necesitate, după concepția noastră, barieră de netrecut pentru libertate. Dimpotrivă, calea libertății

<sup>2</sup> Obosiți din eternitate sau numai din vreme, nu importă.



concrete duce prin Natură: Natura (în sensul cel mai larg al cuvîntului) constituind mijlocul de expresie, materia în care libertatea interioară cîştigă timp. (Natură şi spirit sînt două noţiuni corelative, îninteligibile una fără alta; iar conţinuturile reale căroră aceste două noţiuni le dau nume sînt inexistente unul fără celălalt).

Rezultă deci din sus-amintita judecată universală asupra naturii metafizice a existenţei, că nici o formă particulară de existenţă nu e dată în Lume cu fatalitate, şi nici una nu e veşnică cu fatalitate. Totul poate fi schimbat în zona omenescului, totul poate fi făcut altfel decît este.

Astfel că, în ciuda tuturor aparenţelor, distrugerea poate avea, în sfera concretului omenesc, rol pozitiv, rol creator de progres. Adesea, singură distrugerea formelor vechi poate deschide calea reînnoirii absolute. Revoluţiile care împing înainte mersul istoriei pot apărea deci, chiar şi-n ce priveşte porţiunea lor numită distructivă, ca necesare pentru accelerarea procesului de evoluţie presupusă şi zisă naturală. Căci procesul acesta ar putea, altfel, lua, eventual, sfîrşit.

\*

Dar, s-ar putea ridica obiecţia că, în chip normal, viziunea tragică a existenţei ar trebui să slăbească, nu să întărească motivele acţiunilor mari, şi-n primul rînd resorturile pasiunii morale. Aceasta, din cauza sentimentului de absolută incertitudine care o însoţeşte, sentiment de nesiguranţă fatală a rezultatelor parţiale sau finale ale tuturor străduinţelor noastre bine-intenţionate. Căci mulţi s-ar putea întreba: dacă forţele răului sînt cel puţin tot atît de mari ca cele ale binelui, dacă întîmplarea stupidă are sorţi de realizare cel puţin egali cu sorţii ce-i are raţiunea luminată, dacă „zeii“ sînt de o indiferenţă înspăimîntătoare şi dacă nimic nu este sigur, nu e nebunie şi tristă şi goală să te mai angajezi în luptă?

Nu răspundem direct la această obiecţie, ci facem mai întîi observaţia că ea poate fi ridicată şi cu privire la starea de spirit generală pe care o pot crea, în unele conştiinţe, spiritualismul

religios și filosofic, și dogma determinismului absolut. Căci, printr-un mecanism psihologic opus, aceste concepții pot da naștere la o stare de spirit care preconizează, când e perfect consecventă, abținere de la acțiune și gratuitatea oricărei inițiative.

Am recunoscut în tot cursul dezvoltărilor ce precedă utilitatea mare a acestor doctrine și forța biologică și spirituală ce ele o posedă, grație optimismului sănătos și activ pe care-l creează. Se pot însă întâlni spirite foarte lucide și consecvente, dublate și de un temperament potrivit, care scot din premisele fundamentale ale acestor doctrine motive justificate de a nu acționa, de a nu întreprinde nimic.

Căci, dacă dreptatea și adevărul sfârșesc prin a învinge totdeauna și cu necesitate (cf. optimismul spiritualismului religios și filosofic de toate nuanțele), Lumea fiind, în însăși esența ei metafizică, constituită astfel încât dreptatea și adevărul să iasă învingătoare, ce rol cu adevărat pozitiv și hotărâtor mai pot avea acțiunile întreprinse de mine sau de alții, milioane ca mine?

Sau, dacă totul a fost dat din eternitate pentru eternitate, dacă totul este determinat în sens absolut (vezi fatalismul determinist), ce rost mai poate avea acțiunea întreprinsă de mine? Căci, în absolut consecventă analiză, această inițiativă a mea nu este ea oare amăgire fără realitate, iluzie fără suport concret?

Totul fiind din eternitate determinat pentru eternitate, rolul nostru ca ființe spirituale devine extrem de umil și de modest: acela de simpli și neputincioși spectatori ai desfășurării fatale a lucrărilor, chiar și a celor omenești.

Să nu uităm să spunem, în trecere, că nici una dintre doctrinele amintite acum n-a căutat să scoată cu consecvență curajoasă concluziile ultime și logice pe care le implică. Aderenții lor s-au străduit să concilieze, prin tot felul de subtilități și performanțe dialectice, elementele „dezagreabile” închise în tezele lor fundamentale, și să salveze pe plan teoretic — fără să reușească, credem noi — realitatea și ideea libertății concrete.

Contrar concepției tragice care mărește sentimentul nostru de *răspundere*, doctrinele sus-amintite, gândite cu consecvență luciditate, micșorează acest sentiment. Și servesc mai mult sau

mai puțin timide, dar numeroase argumente pentru o atitudine morală concretizată în faimoasă normă de conduită: „*Laisser faire, laisser passer*“.

Dar, dacă spiritualismul filosofic-religios și determinismul absolut gândite pînă la capăt duc cu necesitate pentru toate conștiințele care le adoptă, la preconizarea normei de tristă „înțelepciune“ formulată mai sus, concepția tragică pentru care pledăm nu produce această detașare morală și acest chietism decît în unele conștiințe. Căci, pentru altele, ea poate adesea deveni, credem, izvor de mare putere sufletească și mobil puternic de acțiuni hotărîtoare de soartă și mutătoare cîteodată de Lumi<sup>3</sup>.

\*

„Pentru altele“, „uneori“, „adesea“, „cîteodată“, „poate deveni“ (numai: poate), iată cuvinte pe care nu le-am putut evita în ultima noastră frază. Ele introduc restricții mari în cea mai importantă afirmație a concepției metafizice dezvoltate în prezenta carte. Dar ele fixează și coloratura teoretică specifică a acestei concepții.

Deoarece, din orice perspectivă imaginabilă am considera lucrurile, dat fiind caracterul deconcertant al existenței definit de analizele ce precedă, rezultatele parțiale sau finale ale tuturor acțiunilor noastre își mențin absoluta incertitudine. Starea de nesiguranță în care sîntem fatal sortiți să rămînem, neliniștea metafizică și sentimentul de solitudine iremediabilă care o însoțesc rămîn în ființă în toată plenitudinea lor: existența, opunînd, în virtutea constituției inițiale, metafizice a ei, rezistență adesea mare și indiferență realizării oricărei valori, orice întreprindere a noastră de a face bine, de a crea frumosul sau de a descoperi

---

<sup>3</sup> Aceste atitudini practice diferite, opuse chiar, desprinse din concepția tragică a existenței, adică din aceeași concepție, se explică prin faptul de experiență că o idee oarecare poate produce efecte emoționale și voliționale diferite acționînd asupra unor sensibilități și temperamente diferite. Cu alte cuvinte, elemente de ordin neintelectual (psihologice și fiziologice) modifică sensul concluziilor practice pe care le putem scoate dintr-o idee oarecare.

și a face să triumfe adevărul rămîne problemă ale cărei soluții sînt necesarmente numai probabile. Oricît de eficace s-ar fi arătat în trecut sau se dovedesc a fi în prezent acțiunile ce tind să dea, într-o formă oarecare (nu importă în ce formă) trup vieții spirituale, eficacitatea lor nu s-a arătat de durată eternă, și rezultatele o dată atinse nu s-au conservat cu necesitate. Toate acțiunile întreprinse de noi ca ființe spirituale sînt deci oarecum aventură plină de riscuri.

Evoluția fiind proces creator în sensul absolut al cuvîntului, nu există posibilitate de prevedere absolut certă a viitorului: clipa care vine poate aduce bine neprevăzut, dar, în egală măsură, poate aduce și rău, tot atît de neprevăzut și de imprevizibil. Printr-un concurs de împrejurări norocoase și întîmplătoare, poate lua naștere într-un moment neașteptat al vremii infinite o civilizație nouă, dar, în mod tot atît de neașteptat și de nejustificat<sup>4</sup>, poate dispărea iremediabil o civilizație existentă. Momentul care sosește poate fi ceasul nașterii celui mai mare geniu ce a existat vreodată, dar tot astfel, momentul care trece poate înmormînta cu el pentru vecie cea mai minunată și cu supremă jertfă obținută plăsmuire a spiritului.

Viața spirituală rămîne, c-un cuvînt, cea mai problematică dintre toate formele de existență imaginabile. Ea poate schimba uneori fața lumii, am zis. Dar această transformare nu se produce deloc cu necesitate, și nici pentru eternitate.

Ținînd constant prezentă în minte această stare de lucruri, naturile spirituale robuste vor scoate din ea, fără epuizare posibilă, sentimentul întăritor de potențial vital al aventurii sufletești și materiale cu sfîrșit neprevizibil...

Filosoful englez Bertrand Russel observă undeva<sup>5</sup> că „în trecut viața era serioasă pentru că era periculoasă, și era interesantă pentru că era serioasă. Fără pericol, dacă natura omenescă nu se schimbă, viața își va pierde savoarea și oamenii vor recurge la tot felul de viții decadente, în nădejdea de-a găsi

<sup>4</sup> „Nejustificat“, în sensul ce reiese din textul § III, cap. III.

<sup>5</sup> *Essais sceptiques*, în *Europe*, 15 martie 1933, p. 386.

pe calea acesta o cantitate oarecare de senzații“. Și-și exprimă teama că, într-o lume din care a pierit sentimentul primejdiei (lume care ar putea fi realizată în viitor, crede Russel), impulsurile destructive ar deveni irezistibile. «Clubul suicidului» imaginat de R. L. Stevenson ar prospera desigur într-o astfel de lume: „societăți secrete consacrate omorului rafinat vor fi eventual înființate...“. Dar Russel crede în puterea educației și nu se îndoiește că aceasta ar fi în stare să modifice natura omenească în așa măsură încît viața să poată continua să fie ceva foarte serios, fără a recurge la condimentul pericolului.

Credem împreună cu Russel că viața e interesantă cînd este serioasă și avem convingerea că cunoașterea curajoasă și lucidă la extrem devine, cînd se sălășluiește destul de adînc într-un spirit tare ca s-o poată suporta fără să recurgă la iluzii consoatoare, această cunoaștere devine, zic, cea mai mare putere transformatoare de natură omenească. Și, această transformare interioară, cunoașterea o produce prezentîndu-se conștiinței ca simplă cunoaștere, și nu ca precept de încurajare directă la virtute.

Cele mai radicale convertiri morale au fost rodul unei cunoașteri curajoase, adică cunoaștere dusă pînă pe pozițiile extreme impuse de premisele de la care a plecat. (Cînd consecvența logică a atins gradul suprem și cînd ea duce la concluzii practice sau chiar numai teoretice, care par a fi sau se dovedesc a fi nefavorabile vieții animale, ea se cheamă curaj.)

Credem, în consecință, că, prin tragicul ei și prin poziția de constantă și iremediabilă aventură pe care ea așează viața spirituală, existența văzută la lumina concepției dezvoltate în prezenta carte poate trezi, pentru suflete cu largi orientări intelectuale și sensibile coarde morale, un sentiment al primejdiei pe care aș numi-o cosmică. Și acest sentiment ar lua asupra lui rolul de stimulent vital pe care-l joacă, cum observa Russel, sentimentul primejdiei fizice: căci, pentru cine viața spirituală și destinele ei importă mai mult decît viața pur și simplu, pentru acela, mereu deschisele posibilități de poticnire și dispariție ale celei dintîi pot crea motive de neliniște tot atît de profundă ca și primejdiile ce amenință viața trupului. Și apoi, numai pe plan

psihologic vorbind, nu e deloc absurd să admitem în ipoteză că există conștiințe în care o viziune pur intelectuală poate trezi sentimente tot atât de profunde, sau chiar mai profunde, decât anume date ale simțurilor. În speță: nu e imposibil ca noțiunea unei primejdii posibile să tulbure unele suflete tot atât de adânc cum le tulbură pe altele o primejdie reală (obiectivă, concretă) și prezentă.

Vrem să credem, prin urmare, că există spirite la care sentimentul riscului fizic poate fi înlocuit, cu avantaje egale, de sentimentul riscului metafizic. (Aăm impresia că sensul etimologic al acestui din urmă cuvânt fixează destul de bine caracterul sentimentului despre care e vorba.)

Am văzut, mai sus, ce virtute mare atribuie Bertrand Russel primejdiei fizice. După cele spuse în tot cuprinsul prezentului capitol, și-n special în alineatele precedente, îndrăznim să atribuim aceeași virtute sentimentului pe care l-am numit al riscului metafizic, și care vine, cum am căutat să arătăm, din convingerea ce o avem că viața spirituală este, dintre toate formele de existență posibile, cea mai iremediabil problematică.

Noi mai atribuim acestui sentiment, desprins din starea de absolută incertitudine în care ne găsim, și alte virtuți: nesiguranța și sentimentul riscului ne silesc să ne menținem în stare de atență și constantă încordare interioară, pururea gata să facem față situațiilor miereu altele și etern imprevizibile, și pururea expuși îndoielii că vom reuși în eforturile noastre. Dar această stare de disponibilitate neîncetată, de plasticitate sufletească, am zice, se cheamă tinerețe spirituală.

Efectele sentimentului veșnicei nesiguranțe sint deci, în chip natural, opuse celor produse de un prea mare sentiment de securitate<sup>6</sup>. Acestea pot fi cuprinse, cu toate spețele lor, în sfera noțiunii: anchilozare, sau, dacă preferați, în cuvîntul: îmbătrînire.

---

<sup>6</sup> Acesta poate veni dintr-o doctrină metafizică sau religioasă optimistă, ca și dintr-o concepție dogmatică a certitudinii științifice. Vorbind însă în general, știm că sentimentul de securitate poate lua cele mai variate aspecte. După cauzele ce-l produc. Astfel, el poate veni din conștiința

Dar, durînd la nesfîrşit, starea de absolută incertitudine, cu neliniştea şi tensiunea interioară ce o însoţesc, ne devine oare insuportabilă?

Nu pentru conştiinţele care ne interesează în acest moment. Căci, într-un spirit tare — încă o dată, credem că există astfel de spirite — o situaţie dovedită iremediabilă, cum e cea de care vorbim, trezeşte, după un timp oarecare, o dispoziţie interioară permanentă care face ca situaţia să devină suportabilă. Mai mult: graţie acestei dispoziţii — ce are poate rădăcină adîncă în instinctul de conservare — situaţia este trăită lucid ca exaltantă a forţelor sufleteşti şi vitale.

Hotărîrea fermă de a privi realitatea în faţă, fără ochelari ce înfrumuseţează, creează în sufletele robuste dispoziţia morală (întărită de o neconţinut crescîndă experienţă intimă) care le dă putere să domine din interior caleidoscopul deconcertant al unei lumi unde totul este aventură şi nimic nu e sigur.

Spiritele mai puţin tari vor căuta — şi cînd cauţi cu răbdare, sfîrşeşti prin a găsi ce cauţi — o ieşire de salvare. Şi vor găsi-o în doctrine filosofice sau religioase care promet certitudine imediată şi securitate, dacă nu imediată, proiectată într-un viitor mai mult sau mai puţin îndepărtat. Experienţa ne arată că marea majoritate a oamenilor<sup>7</sup> nu-şi pot găsi echilibrul sufletesc indispensabil vieţii decît într-o lume care e concepută astfel încît face prevederea posibilă. Aceasta însuflă sentiment de securitate, căci vine din certitudine. Iar certitudinea, chiar atunci cînd este pesimistă, e mai puţin obositoare decît iremediabila incertitudine cuprinsă în concluzia finală a consideraţiilor care compun cartea de faţă.

---

unei reale sau presupuse forţe materiale (avere, situaţie socială înaltă etc.) sau din conştiinţa unei reale ori închipuite superiorităţi sufleteşti. În cazul acesta din urmă, izvorul lui se cheamă vindecabilă ignoranţă sau iremediabilă prostie. Cine e mai sigur de sine decît prostul de rasă mare? De aici splendida lui seninătate! Ignoranţa adăugată la prostie nu schimbă, evident, lucrurile. Dar cînd prostul mai e şi savant, atunci: prăpăd mare este ...

<sup>7</sup> Marea majoritate a oamenilor care intră în categoria descrisă mai sus.

Căutînd să nu escamoteze nici unul din aspectele fundamentale și contradictorii ale existenței în folosul celui alt, străduindu-se deci să țină riguros seamă de experiență, doctrina pe care o propunem salvează în gradul cel mai înalt realitatea *libertății* noastre spirituale, și-n gradul cel mai înalt *demnitatea* noastră, mărind, în dreaptă consecință și în măsură maximă, răspunderea noastră morală. („Salvează“ teoretic, căci practic libertatea spirituală se „salvează“ singură și se justifică prin faptul de experiență certă că există.) Doctrinile totalizatoare ale experienței (despre care am vorbit atît în cele precedente) sau neagă, în consecvență analiză, realitatea acestei libertăți, suprimînd și răspunderea, ori atunci coboară lumea materială la rang de existență de grad secund sau chiar de simplă aparență. Dar, și în acest din urmă caz, nu mai poate fi vorba de libertate reală (aceasta luînd formă concretă numai în luptă reală și în opoziție concretă cu ceea ce nu este ea) și, în consecință, nici de răspundere adevărată.

Nu credem deci, după toate cele spuse, că exagerăm atribuirea conștiinței tragice și virtutea pe care o considerăm supremă: virtutea de a fi conservatoare cea mai atentă și mai pricepută a libertății noastre morale.

Căci este evident că dai dovadă de mai puternică libertate interioară cînd ești în stare să vrei să-ntronezi dreptatea și să realizezi frumosul într-o lume unde totul e aventură cu sfîrșit nesigur, decît atunci cînd vrei — chiar cu îndijire mai mare și rezultate mai însemnate, nu importă — să realizezi aceleași aspirații ideale, într-o lume care, într-un fel sau altul, asigură, prin forțele ei imanente, triumful final al străduințelor tale sau pe acela al străduințelor milioanei de semeni alături de tine, sau care vor veni după tine...

Este dovadă sigură de mai mare superioritate spirituală, și de mai mare curaj, să-ți împovărezi sufletul cu scrupule morale și să însetoșezi după dreptate, într-o lume unde răsplata nu e necesar legată de bunele tale intenții și de rezultatele real obținute, decît să fi delicat sufletește și drept, într-o lume în care o „justiție immanentă“ sfîrșește totdeauna prin a triumfa...



Să-ți cheltuiești cu generozitate viața căutînd să găsești fărîme de adevăr minat de pura interjecție de a le găsi, să lupți pentru a realiza crîmpeie de bine și de frumos și să nu ai siguranța că străduința și jertfa ta au într-adevăr un rost, iată, cred, supremul grad de libertate interioară ce poate omul să atingă! Iată puterea sufletească cea mai mare, iată moralitatea cea mai înaltă!

Din această perspectivă spirituală, prindem ocazia de a aduce spiritualiștilor dovadă tare că poți rămîne cap lucid, privind fără prisme sufletești idealizatoare o lume perfect indiferentă față de cele mai sfinte aspirații morale ale tale, și să lupți, cu toate acestea, o viață întreagă pentru realizarea lor; care e nesigură, și o dată dobîndită, poate fi de foarte scurtă durată. În ciuda celor mai triste experiențe ce le-ai face, să continui să fii „idealist“<sup>8</sup>.

\*

După constituțiile sufletești diferite în care ea poate lua naștere, conștiința tragică poate duce, prin urmare, la două atitudini morale diferite în fața existenței. Una, de secretă descurajare, tinde, prin detașare de existență, să devină contemplație pură. Alta, de mare tensiune interioară, tinde, prin nevoie constantă de detentă, să devină pasiune spirituală și acțiune transformatoare de lume și hotărîtoare de soartă.

În cazul întîii, omul se aseamănă artistului mare prin detașarea sa completă de existență. Planul vital de contemplație curată pe care-l atinge este cel pe care încearcă să rămînă constant creatorul de artă mare.

Vechii elini au așezat idealul înțelepciunii supreme în zona greu de atins a contemplației curate. Faptul nu se datorește întîmplării: elinii n-au fost oare și poporul cel mai dotat cu geniu artistic?

În cazul al doilea, omul se aseamănă artistului mare prin libertatea interioară enormă (cea mai mare din cîte există) care-i

---

<sup>8</sup> „Idealist“ în sensul pe care-l atribuie acestui cuvînt limbajul ne-filosofic, adică idealist în sens practic.

modelează, ca pe o operă de înaltă artă, viața. Această libertate este plămădită din aluatul în care e frământată libertatea gravă a creatorului de artă mare. Ca-n suprema artă, gratuitul devine în viață lege supremă...

Privită în această zare spirituală, viața, cu seriozitatea ei tragică, îmbracă haina fermecătoare și emoționantă la extrem a marii arte. Căci, pe creștetul unde ne-am oprit, fiorul moral ce-l trezește în noi „jocul” tragic numit existență nu ne va apărea oare desprins din vibrații de aceeași natură din care se desprinde fiorul estetic pe care ni-l dă „jocul” serios al artei mari? Din vibrații de aceeași natură, și numai de amplitudine diferită?

Așadar, în concluzie generală, cartea la al cărei sfârșit am ajuns propune o atitudine eroică în fața existenței, o concepție care, în pofida structurii antagonice a esenței însăși a lumii, spune da! vieții. Gîndului pascalian după care ceea ce constituie marea omului este mîntea lui înțelegătoare, ea îi suprapune ideea că și mai minunata grandoare-a omului rezidă în lupta sa neîncetată și-n puterea sa (sprijinite, se înțelege, pe gîndirea lui înțelegătoare) de a se depăși mereu pe sine însuși, creînd, în ciuda tulburătoarei indiferențe a Universului, o lume tot mai rațională, mai dreaptă, mai bună, mai frumoasă.

Concluzia etică generală și îndemnurile ce se desprind din ansamblul dezvoltărilor cuprinse în cartea de față sînt deci: acceptînd și căuțînd să realizezi stilul de viață descris în precedentele pagini, făurindu-te pe tine însuși în felul mai sus arătat, reușești poate să-ți convertești destinul — altfel impus dinafară — în destin dominat de tine însuși dinăuntrul tău. Reușești să-ți integrezi idealurile înalte creatoare de cultură în năzuințele nobile ale poporului tău, năzuințe și luptă care atunci cînd sînt cu adevărat nobile sînt și ale umanității întregi. Poți fi bun fără să fii orb și să lupți neîncetat spre a deveni om adevărat fără

să faci apel la nici un fel de puteri ce nu sînt ale tale. Poți fi prin tine însuși om care, deși amenințat adesea să fie zdrobit de forțele oarbe ale existenței, nu poate fi niciodată învins. Nu e greu de înțeles că cel ce reușește să urce și să se mențină pe podișul înalt al unei astfel de liberări și libertăți spirituale poate afirma cu bună dreptate că a răzbătut pe treapta cea mai de sus a demnității omenești.

## ANTON DUMITRIU

(1905)

Se preocupă de problemele filosofice ale științei. Prin activitatea și lucrările sale promovează, cu o strălucită competență, raționalismul științific în filosofia românească.

Opera lui Anton Dumitriu pivotează, în cunoștință de cauză, pe *valoarea științei*. De aici pornește și demersul său metafizic. Dar nu are în vedere o explicație definitivă, un sistem rotund, care să cuprindă toate posibilitățile efective sau virtuale ale universului.

Pentru Anton Dumitriu cunoașterea este *infinită*. Structura ei, tezele pe care se întemeiază, posibilitățile pe care le deschide rațiunii pornesc de la ceea ce oferă științele. Acestea ne înfățișează un proces deschis, în continuă amplificare, al cunoașterii și pătrunderii lumii înconjurătoare.

Faptele de la care pornește știința nu le concepe în mod static, osificat, ci în curgerea, în fluiditatea lor continuă. Acestea nu sînt, și nici nu pot fi concepute, ca niște plăci fotografice, porțiuni artificiale, fragmente moarte, căci în acest caz nu se mai poate reconstitui universul pe baza lor. În realitate, subliniază el, „nu există obiecte izolate“.

Bazat pe asemenea teze, Anton Dumitriu se orientează spre o cunoaștere dialectică, completă, care cuprinde și înțelege faptele în interconexiunile lor, în raporturile lor continue, în devenirea lor permanentă. El critică punctul de vedere metafizic speculativ, absolutizant.

Opera filosofică a lui Anton Dumitriu se constituie din: *Valoarea metafizică a rațiunii* (1933); *Bazele filosofice ale științei* (1938); *Logica nouă* (1940); *Logica polivalentă* (1943); *Paradoxele logice* (1944); *Soluția*

*paradoxelor logico-matematice* (1966); *Mecanismul logic al matematicilor* (1968); *Istoria logicii* (1969); *Teoria logicii* (1973); *Philosophia mirabilis* (1974).

Textul *Metafizica, știință formală* ... a fost selectat și reprodus din lucrarea *Valoarea metafizică a rațiunii*, 1933, Editura „Cartea Românească”, p. 5—38; iar *Bazele filosofice ale științei*, (V. ed. de față, vol. III, p. 24), din lucrarea cu același titlu, apărută în 1938, Societatea Română de Filosofie, p. 7—15; 216—238.

## [METAfizica, ȘTIINȚĂ FORMALĂ, CARE INTERPRETEAZĂ REALITATEA PRIN CONDIȚIILE INTELIGENȚEI]

Eroarea metafizicii, care în special a provocat punerea unei nesfârșite serii de probleme, aproape toate insolubile, consistă într-o falsă schimbare a punctului de vedere. Metafizica caută o explicație definitivă, un sistem rotund, închis, în care să se cuprindă toate posibilitățile efective sau virtuale ale universului. Dar acest deziderat imaginează puțința unei viziuni integrale a realității, pe care metafizicianul, un intellectus archetypus, ar proiecta-o într-o schemă statică ca pe un ecran. Existența scapă însă unei asemenea încercări; ea este dinamică, e o curgere, o sinteză succesivă a părților unui infinit, care prin aceasta chiar, nu poate niciodată să fie cuprinsă într-un interval sfârșit. Dacă inteligența umană e adecvată realității absolute, în sine, ea trebuie să urmeze drumul interminabil al realității. În mod axiomatic ea *nu trebuie* să cunoască integral lumea, fiindcă aceasta, la oricare moment nu e un quantum terminat; va rămâne totdeauna un rest, necesarmente inaccesibil, deoarece el nu s-a înțimplat încă, existența sa nu a avut loc în spațiul sau timpul nostru. Nu e vorba de a reedita părerea asupra contingenței legilor naturale, pe care filosoful francez Boutroux a emis-o

într-o formă destul de exagerată, dar supozînd chiar permanența legilor universului, ele nu pot fi niciodată complet date conștiinței noastre, fiindcă aceasta ar presupune cunoștința întregii realități. Dar realitatea e o prefacere continuă și vor exista prin urmare mereu alte raporturi între părțile universului, legi noi, care dacă nu vor contrazice legile primordiale, sau nu vor fi de altă natură, vor prezenta un adevăr nou totuși.

Prin construcția sa internă, inteligența umană nu poate cunoaște decît adevăruri ce decurg din altele și așa mai departe la infinit, seria cunoștințelor noastre neputîndu-se opri niciodată, fiindcă nici una din ele nu se poate condiționa singură. A cunoaște totul și a nu cunoaște nimic este același lucru pentru valoarea funcțională a inteligenței: ea ar fi tot atît de puțin motivată și într-unul și în celălalt caz. A cere de la inteligență să îmbrățișeze totul este de a o scoate din condițiile ei de existență, a o forța să cuprindă o discontinuitate pînă la capătul șirului continuu și nesfîrșit de efortări, ce constituiesc chiar natura acestei facultăți. Este o dată esențială a ființei noastre de a nu cunoaște totul.

Dacă am ajunge la o deplină și integrală cunoaștere a lumii, inteligența nu ar mai avea rațiune să existe și s-ar găsi în aceeași situație ca și cum ar fi ștearsă de orice impresiune.

Deciziunea la care s-a oprit metafizica modernă e abandonarea rațiunii. Acordînd prea puțin rațiunii, metafizicienii și-au forțat propria lor slăbiciune, cerînd prea mult de la ea. S-a cerut de la rațiune o explicație globală, a lumii întregi, uitînd că trebuie procedat din adevăr în adevăr, ca în tabloul universului infinit, artistul prezumpțios care ar încerca să-l reducă la proporțiile unei pinze nu va ajunge niciodată la ultimul detaliu. Toate cunoștințele omenești se rezolvă în conceptele vocabularului; or, faceți toate combinațiile posibile între cîteva zeci de mii de noțiuni, însoțindu-le cîte două, cîte trei etc., care ar fi toate judecățile posibile, și veți obține printr-un calcul matematic elementar, un număr astronomic e adevărat, foarte aproape de infinit, dar totuși finit încă. Cine poate concepe că lumea, în toată infinitatea amănuntelor ei se explică în cîteva miliarde de decilioane de judecăți? Noi concepem existența ca infinită în numărul atri-

butelor sale, dar posibilitățile noastre de a o cunoaște sînt *necesarmamente* finite. Metafizica se află într-o confuzie: ea pune probleme raționale și cere soluții care nu corespund constituției intime a sistemului conceptual, sau procedează invers, punînd probleme care nu-și au originea în exigențele rațiunii, voiește a le soluționa în cadrul inflexibil al rațiunii.

În modul acesta problemele puse sînt fatalmente false, pentru că implică două puncte de vedere care nu se acoperă nicidecum. Rezultă dar că se poate răspunde la unele probleme ale metafizicii în două chipuri: sau se renunță la rațiune și concepte ca insuficiente, sau se constată că problema în enunțul său nu implică o soluție, fiind absurdă, ori trebuind să fie pusă în altă manieră. - Această posibilitate, a problemelor refutabile ca sofistic puse, în raport cu suma de condițiuni ale inteligenței și cunoștinței noastre actuale, a fost neglijată de metafizică. Kant crede că rațiunea pură prezintă antinomii, fiindcă e forțată să dea două răspunsuri într-o aceeași chestiune, violentînd astfel principiul contradicției. Astfel, filosoful de la Königsberg crede că punînd în conflict antitezele „orice substanță este compusă din părți «simple» și orice substanță este compusă din părți compuse” rațiunea trebuie să se decidă sau pentru una sau pentru cealaltă din aceste propozițiuni. Dar există și o altă rezolvare a problemei, cea logică; nu a probelor de avocat de care însuși Kant preciza că se ferește: aceasta pune posibilitatea ca substanța să nu fie deloc compusă, nici din părți simple, nici din părți compuse. Astfel, răspunsul nostru ar privi ca defectuos, nu instrumentul, ci deficiența cu care e maniât. Nu procedau tot în modul acesta sofistii, vechii filosofi, care ajunseseră în Grecia la disoluția gândirii?

Care e motivul ascuns pentru care soluțiile variază și se opun unele altora, într-un conflict perpetuu care a sfîrșit prin a deștepta neîncrederea gândirii contra ei însăși? Descartes, în al său *Discours de la Méthode* scria în acest sens:

„La diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies et ne considérons

pas les mêmes choses. Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien" <sup>1</sup>.

Filosofului, care caută soluția unei probleme, i se poate pune, din acest punct de vedere, întrebarea: ce cale urmează, ce regulă îi servește de ghid în labirintul studiilor sale. Or, cum o arată orice carte de metafizică, veritabilele reguli de metodă sînt neglijate: filosoful imaginează o explicație, pentru care, posterior, caută argumente convingătoare. A turna însă în formele rigide ale rațiunii, care nu primesc decît conținuturi de un anume fel, orice produs al imaginației, e a forța un conținut să încapă mai mult decît îi permite forma și volumul lui.

Să presupunem, dar, că ne decidem — după metoda indicată de Descartes — a face o *tabula rasa* din cunoștințele noastre anterioare și de a căuta mai întii, nu care sînt metodele după care vom face cercetările noastre, sau care sînt cunoștințele absolute și indubitabile ce posedăm, cum indica încă Descartes, ceea ce ar fi fost deja o afirmație a autorității gîndirii, dar să găsim și să stabilim care este instrumentul adecvat al cunoștinței noastre. De la începutul filosofiei, mijloacele de a cunoaște s-au clasificat în cunoștința senzorială, rațională și intuitivă.

Care are mai multă autoritate, care dintre aceste trei-grade de cunoștință, cum le numește Spinoza, este preferabil, care în sfîrșit este adecvat? Sau, poate, din analiza ce am face, ar rezulta că toate trei au o deficiență, o nepotrivire cu scopul ce propune metafizica.

După această analiză, cheștiunea metodei lui Descartes, poate veni cu toată însemnătatea ei. Dar cum în această cercetare am trebui să raționăm, fiindcă este vorba de o deliberare, o comparare, și prin urmare o rațiune a alegerii ce s-ar face, survine un obstacol neașteptat: voim să renunțăm la tot bagajul cunoștințelor noastre, pentru a găsi, în urma unei cercetări, instrumentul adecuat al cunoștinței, pentru a nu accepta nimic care să nu fie perfect justificat, nici chiar instrumentul de cercetare, și sîntem fatal obligați a nu o putea face decît exclusiv prin rațiune.



Această analiză presupune validitatea, autoritatea rațiunii noastre. Căutăm dacă rațiunea, sau un alt mijloc de cunoștință, este veritabilul instrument pentru substratul transcendent al lucrurilor, și nu o putem face decît prin rațiune! Toate concluziile la care am ajunge nu ar putea fi adevărate decît dacă acceptăm înainte de toate valabilitatea rațiunii. Pe scurt, în mod forțat, concluziile noastre, chiar în această chestiune, trebuie să poarte o marcă distinctivă: *bune pentru inteligențele raționale*. Deoarece toate cunoștințele noastre se rezolvă în concepte și în relațiile dintre ele, nu vom putea găsi un singur exemplu, care să deroge de la această constatare: inteligența este în neputință de a ieși din cercul rațiunii, din moment ce începe a reflecta asupra datelor cunoștinței. Orice cercetare inițială pe care o tentează inteligența noastră, o face prin rațiune, care este condiția chiar a reflecției, adică a gândirii.

Rațiunea rămîne astfel pentru noi inevitabilă și prin urmare trebuie să începem prin a ne sprijini pe ea în cercetarea ce ne-am propus-o. Dar acum urmează cîteva concluzii a căror importanță nu mai poate fi neglijată.

Supunîndu-ne acestei imposibilități *de fapt*, nu mai putem ajunge la concluziuni care ar fi în conflict cu punctul de plecare. Pentru a lămuri în prealabil problema, să considerăm o altă chestiune, care este în cea mai strînsă legătură cu discuția noastră. În *Essai sur les Données immédiates de la Conscience* Bergson afirmă că „noi gîndim necesarmente prin cuvinte“. Această simplă aserțiune dă loc însă la niște consecințe importante.

Dacă nu putem gîndi decît prin cuvinte, rezultă necesarmente, că în afară de concepte nu există gîndire.

Dar atunci orice limitare a conceptelor — Bergson susține că noțiunile ar staticiza universul — ar artificializa realitatea — înseamnă o limitare a gîndirii prin ea însăși, ceea ce e absurd. Într-adevăr, limitîndu-se ea se depășește în acel moment, este ceva mai mult decît era mai înainte, execută o extrapolare în clipa cînd își asigură un interval. Mai mult, o atare concluziune

nu poate fi admisă de logică, fiindcă un principiu nu se poate justifica și nici acuza prin el însuși.

În acest caz el ar fi și subiect și predicat în o aceeași judecată. Este de neconceput posibilitatea ca prin noțiuni să se stabilească insuficiența lor; este absurd ca prin gândire să se găsească defectul gândirii.

Mulți filosofi, și în mod remarcabil Kant, au adus dovezi așa-numite antinomii ale rațiunii pure, pentru a arăta contradicțiile rațiunii. Dar toate aceste dificultăți se pot rezolva acum cu o deosebită claritate. Să presupunem că am găsit rațiuni suficiente pentru a renunța la principiul contradicției, de exemplu, deoarece într-o problemă de metafizică s-ar fi probat că două afirmațiuni contradictorii sint perfect valabile. În momentul în care voim să renunțăm la principiul contradicției, sintem obligați să facem următorul raționament:

Rațiunea în metafizică demonstrează două antiteze.

A demonstra două antiteze este irațional.

Deci rațiunea în metafizică, este irațională.

Însă concluzia nu este valabilă decât dacă cea de a doua premisă este adevărată. Or aceasta înseamnă că trebuie să admitem principiul contradicției, pentru a demonstra nevalabilitatea sa. Nu putem gândi că acest principiu este fals decât dacă admitem mai întâi, universal, că toate lucrurile trebuie să verifice principiul contradicției (premise a doua), chiar și principiul contradicției. Pentru ce se respinge principiul contradicției?

Pentru că nu satisface principiul contradicției. Dar un asemenea raționament arată că, pe de o parte, această demonstrație este falsă, pentru că presupune valabil ceea ce vrea să demonstreze ca inadmisibil, și pe de alta, arată la evidență, că nu putem gândi chiar erorile rațiunii, decât prin principiile rațiunii. Și se pare că același lucru se poate spune despre toate celelalte insuficiențe ale sistemului conceptual. În aceste chestiuni se raționează cu aceeași ușurință cu care ar raționa cineva care ar voi să dovedească aserțiunea „nimic nu e cert” cu propoziții sigure și definitive. Se știe ce grijă au avut scepticii pentru a nu cădea în asemenea flagrante contradicții. Sextus Empiricus tratează, într-un

capitol special consacrat, despre expresiile sceptice, pentru a proba că afirmațiile pyrroniene „nu definesc nimic“, „opresc probarea“ etc., nu sînt în contradicție cu îndoiala absolută.

Pentru a ilustra și a rezuma discuția, voi considera un capitol al *Criticii rațiunii pure*. Este scris în această operă, textual: „Întreaga antinomie a rațiunii pure se datorește acestui argument dialectic: cînd condiționalul este dat, seria tuturor condițiilor sale este dată; or obiectele simțurilor sînt date ca fiind condiționate; deci etc...“.

După alte considerații complimentare, Kant conchide că acest argument e un sofism. „Rezultă clar că majora raționamentului cosmologic ia condiționalul în sensul transcendentă, al unei categorii pure, și minora în sensul empiric al unui concept aparținînd inteligenței, aplicat la fenomene simple, și prin urmare este aici o eroare dialectică numită *sophisma figurae dictionis*“ (*Kant: Deciziune critică din conflictul cosmologic*).

Într-adevăr, dacă *Das Ding an sich* este în afară de cunoștința noastră generală — chiar cînd această afirmațiune ar fi o simplă presupunere — nu mai există dreptul de a extinde raționamentul la realitatea în sine.

Din moment ce se pune o asemenea propoziție ca posibilă, rezultă că prin aceeași propoziție se pun ca sofistice toate raționamentele metafizicii. Dacă luăm ca certă presupunerea „două drepte paralele se întîlnesc la distanță finită“, este ușor a arăta că toate teoremele geometriei euclidiene, fondate pe definiția comună a dreptelor paralele, sînt sofisme; dar acestea sînt sofisme prin ipoteză și nu prin deducție. În adevăr, este imposibil ca din teoremele geometriei pe plan să urmeze o propozițiune care să arate că paralele se întîlnesc. Cînd Kant afirmă că obiectul real este inaccesibil rațiunii, el a transformat „*d'un coup*“ toate raționamentele metafizice în *fallacia figurae dictionis*; orice silogism al metafizicii va avea o premisă trasă din lumea fenomenală, și o alta privitoare la cea transcendentă. Kant face o analiză inutilă, și ea însăși sofistică, fiindcă presupune legile raționale ordinare, cînd dovedește în modul acesta paralogsismul raționamentelor cosmologice. Dar este imposibil ca orice afirmație de

acest gen să fie mai mult decât o simplă ipoteză. Raționamentele pe care le face Kant chiar, pentru a respinge rațiunea în metafizică, sint și ele sofisme *figurae dictionis*, deoarece au ca subiect material lumea imuabilă, *an sich*, într-o concepție metafizică dar, iar concluzia e trasă tot în virtutea consecințelor pe care le impune minții, lumea fenomenală, lumea formelor cu care îmbracă inteligența noastră obiectul, pentru a-l face inteligibil. O dată ce s-a admis că obiectul este exterior rațiunii, nu mai e permis a se face nici un raționament asupra lui, pentru că acesta ar fi fals prin ipoteză. Mai mult, este exclus ca sistemul raționalist să demonstreze că obiectul îi e exterior, fiindcă astfel acesta n-ar avea nici o legătură cu înălțăturile raționale și totuși această exclusivitate ar fi probată prin motive raționale.

Pe scurt, atribuind realității un obiect inaccesibil rațiunii, o quiditate recunoscută, un *elenchus* al cunoștinții insesizabil în esențialitatea lui, Kant nu putea să vorbească nimic, nici de el nici de rațiune; fiindcă dacă le compară pentru a trage o concluzie, el însuși comite un sofism *fallacia figurae dictionis*. Pe de altă parte, pentru a ajunge la o concluzie care să fie valabilă, trebuie să se presupună, chiar în aceste chestiuni de ordin transcendent, valabilitatea rațiunii comune, și prin urmare trebuie a gândi prin legile ei. Riguros logic, kantismul nu poate susține decât un singur lucru, rezumat în propoziția: *se poate să existe un lucru în afară de rațiune*, și această aserțiune ar fi suspendată în vid, fără nici un suport justificator. *Imaginînd* ipoteza comodă a unei lumi necunoscute, *Das Ding an sich*, Kant era constrîns de a nu conchide nimic, nici măcar invaliditatea rațiunii, fiindcă raționamentul său ar fi fost fondat pe o premisă a universului material, și pe o alta privind substratul lui transcendent. *Raționînd*, Kant nu putea niciodată să ajungă la această noțiune, a unui obiect în sine, numenul fenomenului, care să fie exterior rațiunii, fiindcă din premisele lumii fenomenale nu se poate trage o concluzie asupra lumii transcendente.

Se vede acum că toate acuzațiile ce se fac rațiunii provin din faptul că se acordă prea puțin rațiunii și apoi i se cere prea mult. Dacă ne situăm în afară de rațiune, nu mai avem dreptul

de a ataca; dacă voim să plasăm realitatea în afara rațiunii, nu este permis a o face prin rațiune.

Aceeași critică se poate aduce și în ceea ce privește obiecțiunile ce se fac conceptelor. Filosofia antiintelectualistă condamnă conceptele ca ineficace, în staticismul lor, de a prinde curgerea dinamică a realității, și ca avînd un uzaj limitat la utilitatea experimentală. Dar dacă inteligența, intuiția, se manifestă în afară de concepte, nu mai e mijloc de a limita conceptele; dacă inteligența încearcă să spargă cercul rigid al conceptelor, prin concepte, nu mai e posibil să se debaraseze de sistemul conceptual.

Un raționament mai general va preciza definitiv această fatalitate de fapt, a minții noastre. E vorba să examinăm — presupunînd că sîntem în posesiunea unui adevăr recunoscut ca definitiv — în ce raport se găsește rațiunea în raport cu această nouă dată a conștiinței? Presupunînd dar că am îmbogățit patrimoniul conștiinței, cu o cunoștință absolut certă. Atunci această nouă cunoștință, acest X, sau se referă la datele anterior posedate de inteligență, ceea ce aduce imediat concluzia că e în relație cu aceste date; sau nu se referă în nici un chip la elementele cunoștinței noastre. În primul caz rezultă, deoarece relațiile între cunoștințele noastre nu pot fi decît raționale, că acest X este rațional; în al doilea caz X este în afară de orice raport cu datele conștiinței și astfel rațiunea nu are aplicațiune asupra acestei noi cunoștințe. Inteligența nu poate face nici o dovadă, nici măcar pentru sine, a acestui ultim efort, nu poate nici să-și mărturisească cît de puțin care este această cunoștință, fiindcă a vorbi de X înseamnă a-l pune în relație cu alte noțiuni, cum se întîmplă într-o judecată, într-o propoziție, în sfîrșit cum face discursul.

Dar acest lucru e absurd, fiindcă prin ipoteză X e izolat. Prin urmare, este absolut imposibil ca o cunoștință *enunțată* a inteligenței să nu fie rațională. Este posibil ca spiritul să sesizeze adevărul într-o manieră bruscă, să se impresioneze de realitate, cum o placă fotografică poate fi impresionată de razele solare fără dispozitivul lentilelor, dar că un asemenea accident

dacă rămîne clar în conștiință, și în memorie, ca imaginea unui obiect, să nu fie rațional verificat, este imposibil. Din cealaltă ipoteză, a unui X izolat, rezultă cu toată necesitatea imposibilitatea de a se vorbi despre el. Cunoștința ar poseda acest adevăr, într-o situație specială și independentă de toate relațiile precedente, făcînd o tabula rasa din tot materialul anterior dobîndit, prezentîndu-se ca o foaie albă pe care s-ar izola pata de discontinuitate a elementului nou.

Inconsecvența tuturor acestor argumente și a multor altora asemănătoare, consistă în aceea că vor să demonstreze ca fals ceea ce presupun ca adevărat. Nu se poate cere unui principiu verificarea lui prin propriul său conținut, fiindcă această verificare este irațională, inadmisibilă pentru logică.

Într-una din antinomii Kant probează că legea naturală a cauzalității este nevalabilă, prin valabilitatea aceleiași legi, ceea ce e absurd. Se poate imagina orice, chiar absurdul, dar din moment ce începe reflecțiunea asupra absurdului, nu se poate gîndi decît prin legile proprii ale gîndirii, se raționalizează universul. E o fatalitate, dar e o chestiune de fapt, care dacă e neglijată, dă loc la confuziile cele mai înșelătoare. Concluzia finală este deci: nu se poate gîndi decît prin aparatul rațional.

Printr-o legătură de recurență se poate conchide că niciodată nu se va putea gîndi decît prin rațiune, pentru că tot ce se va obține va fi în strînsă legătură cu rezultatele raționale anterioare, va fi un alt inel al înlănțuirii cunoștințelor noastre. Este dar posibil ca să se enunțe vreodată un adevăr care să deroge de la legile formale ale gîndirii? Nu, fiindcă este o imposibilitate materială. Este posibil ca spiritul să ajungă cumva la un adevăr care să fie în afară de rațiune? Da, dar acest nou adevăr ipotetic ar fi și în afară de toate cunoștințele noastre, ar fi în afară de întreagă construcția ființei noastre, izolat prin ipoteză, mic fiindcă nu ar putea avea nici o relație, intransmisibil prin condițiile sale de existență.

Filosofia antiintelectualistă susține că adevărul este experiența, activitatea, o intuiție directă, fără concursul rațiunii. Să punem însă întrebarea acestei filosofii, ce s-a obținut în modul

acesta de a cunoaște realitatea? Se vede dar că imediat ce această nouă experiență e *cunoscută*, ea intră în domeniul relațiilor raționale, inteligența elaborează după legile inerente construcției ei, și o enunță rațional. O inteligență normală ar fi putut obține același rezultat, printr-o analiză pur rațională, urmărind — de la particular la general, sau invers — legătura care duce la faptul nou.

Este de dată relativ recentă critica admirabilă, deși sumară, pe care a făcut-o Henri Poincaré filosofiei lui Le Roy, și în general filosofilor nominaliste. „C'est que la philosophie anti-intelectualiste en récusant l'analyse et le discours se condamne par cela même à être intransmissible, c'est une philosophie essentiellement interne, ou tout au moins ce qui peut s'en transmettre, ce ne sont que les négations; comment s'étonner alors que pour un observateur extérieur, elle prenne la figure du scepticisme?” (*La Valeur de la Science*).

Filosoful antiintelectualist nu poate fi decît un spectator taciturn, forțat să privească totdeauna spectacolul ce se desfășoară înaintea lui, fără a reține nimic niciodată, fără a-și aminti măcar de trecutul său, fără a enunța nimic din ceea ce se petrece în conștiința sa, fără a reflecta asupra imaginilor sale; de-ar fi reale sau simple efecte ale imaginației.

El nu are dreptul să ceară vreodată explicația vreunui lucru, căci prin aceasta chiar face apel la gândire, căreia îi refuzase autoritatea de a pătrunde esența realității.

Chestiunea se poate pune sub formă de dilemă. Se susține că adevărul se simte printr-o intuiție imediată, printr-un contact imediat cu realitatea, și că nu suportă o dovadă rațională, „*la vérité s'éprouve ne se prouve pas*”. Dar pentru a ajunge la abandonarea probării adevărului, trebuie să se fi găsit motive suficiente pentru aceasta, printr-o analiză prealabilă, sau această recuzare nu se datorește unui discernămint rațional. În primul caz, cum credem a fi făcut dovada, nu se poate ieși din lanțul lucrurilor raționale prin rațiune, și deci dacă se ajunge la un rezultat cert, el e pur rațional.

În al doilea caz, neavînd motive prealabile pentru a prefera intuiția directă, pentru ce e preferată? Mai pe scurt, dacă această intuiție e motivată ea nu poate recuza sistemul intelectualist, dacă îl recuză, nu mai e motivată.

Ce este adevărul? Metafizica ar trebui să îndeplinească cea mai gravă dificultate, în a face această definiție, care trebuie să anticipeze orice altă cercetare. Fiindcă a ști ce trebuie să cauți este a ști unde mergi și ca urmare, ce condițiuni trebuie să îndeplinești de un rezultat, pentru ca să fie adevărat. Dar aceste condițiuni, pe care adevărul trebuie să le îndeplinească pentru a fi adevăr, sînt ele exterioare adevărului, sau fac parte din construcția intimă a lui? Cu alte cuvinte, criteriul care controlează adevărul este un alt adevăr, care verifică orice nouă dată a certitudinii, sau adevărul ce satisface singur, prin propria sa ființă? Mai precis, adevărul suportă o definiție apriori, mai înainte de a fi găsit, sau numai aposteriori, după ce a fost sesizat? De-a lungul istoriei filosofiei, se observă că s-a conceput adevărul ca expresiunea fondului inteligibil al lucrurilor, ca fiind o formulă a esențialității, o schemă rigidă, în cadrul căreia realitatea își realizează schimbarea, prefacerea, în sfîrșit evoluția ei. Această concepție nu mai satisface gîndirea modernă. Pentru filosofia secolului nostru, realitatea nu mai este unică, nu mai presupune un substrat imuabil, ea este multiplă, schimbătoare, diversă. Astfel și adevărul este unic, dacă realitatea este una, și este multiplu, dacă realitatea este multiplă. Dar în felul acesta, adevărul este angajat într-o definiție defectuoasă: pentru a ști care e adevărul trebuie să cunoaștem realitatea și stările ei, de unicitate sau de multiplicitate. Dar a ști ce este realitatea, nu înseamnă a cunoaște adevărul despre realitate? Să facem pentru un moment abstracție de termenii verbali, care singuri sînt diverși, și vom vedea că această condițiune de care e legat adevărul, semnifică nici mai mult, nici mai puțin, decît că pentru a cunoaște adevărul, trebuie să cunoaștem adevărul.

Este vreo diferență între accepciunea pe care o acordau filosofi clasici, Platon de exemplu, și între ideea modernă a adevărului? Pentru primii, adevărul era o penetrație în lumea esen-



țelor și a relațiilor lor inteligibile. Pentru pluralism, adevărul este o luare de contact cu realitatea concretă. Dar aceste concepțiuni presupun o confuzie între realitate și adevăr. *Adevărul este expresiunea realității și nu realitatea însăși.* Fiindcă altfel, dacă menținem confuziile definițiilor considerate, adevărul ar trebui să restabilească, în toată existența ei concretă, realitatea, de îndată ce e cunoscut. El ar trebui în modul acesta să însușească, să actualizeze, să dinamizeze conținutul său, pentru care nu e decît suprafața, condiția potențială, forma lui. Este adevărat că adevărul trebuie să urmeze pas cu pas realitatea, să se deformeze ca un înveliș elastic după conținutul său, dar acest joc continuu, această variație de dimensiuni, o are adevărul prin definiție și nu prin schimbarea condițiilor realității. Dacă e posibil ca să existe realități separate, ermetic închise, nu e însă posibil ca adevărurile să fie separate, fiindcă prin chiar separațiunea pe care o efectuează inteligența, ea le unește într-o viziune integrală. Astfel pentru a deosebi două lucruri, trebuie să le unești ca termeni ai unei aceleiași comparații. Condiționat în afara lui, adevărul nu mai poate fi definit, deoarece aceasta înseamnă a-l limita materialmente, relativ la conținutul său, care nu poate și nu trebuie să depindă decît de realitate, a cărei haină îi este. Adevărul nu acceptă așadar decît o definiție formală, prin urmare relativă la construcția interioară a lui. El nu e implicat astfel decît de forma sa, și condiționat de realitate, care e materia formei sale. Oricum am defini altfel adevărul, cădem peste o definiție absurdă, peste o judecată care ar cere pentru cunoașterea realității, cunoașterea realității, pentru cunoașterea adevărului, sesizarea lui. O atare definiție este imposibilă: în aceeași judecată cu același concept ar fi și subiect și predicat, care sau sînt amîndouă cunoscute, și atunci este un simplu verbalism sau tautologie, sau nu sînt cunoscute amîndouă, și atunci judecata e complet lipsită de înțeles. Adevărul nu trebuie să convie adevărului, ci realității, dacă convine realității, dacă prin urmare e ajustat după toate sinuozitățile și neregularitățile ei, el a căpătat forma sa corectă.

Invers, dacă îndeplinim condițiile intrinseci ale adevărului, el va corespunde natural la o oarecare realitate. Care sînt aceste condițiuni? Noi nu putem concepe un adevăr care să deroge de la legile formale ale rațiunii și totuși să fie adevăr. Rațiunea acoperă întreaga realitate, în ceea ce privește forma sa, este osatura grandioasă, colosală, pe care se sprijină lumea noastră. Ea este invariantul cel mai general, forma structurală a tuturor exigențelor posibile, relieful, „*les points saillants*“, comunul din toate lumile separate.

Astfel, singura definiție pe care o primește adevărul este aceea care privește forma sa, fiindcă el singur este o condiție formală; adevărul este așadar expresiunea formală a realității, ceea ce înseamnă pentru noi, forma rațională a existenței. A condiționa adevărul de un criteriu exterior lui, material, este a ajunge la dialectica scepticilor, fiindcă și acel criteriu ar trebui condiționat și așa la nesfârșit. Adevărul indică o dată cu enunțarea lui și eroarea; or, eroarea nu poate fi materială, efectivă, concretă în chiar ființa realității, ci are o existență pur formală; așadar, adevărul nu este decît o condiție de construcție, de formalitate. Nu e vorba de a acorda adevărului o existență în sine, care ar fi o quiditate a realității, o generalitate existînd în particularitatea multiplă a lumii, ca un cadru rigid în care aceasta s-ar diversifica, dar de a constata care este pentru noi adevărul, pentru facultățile noastre naturale. Astfel este posibilă definiția adevărului apriori, fiindcă nu face nici o presupunere asupra naturii lui: este o cercetare a metafizicii de a stabili ce raport există între legile gîndirii și realitate. Kant observase că un criteriu general, material, al adevărului nu e posibil; dar această imposibilitate, printr-o exagerare a apriorismului său, el o puneă în însăși fatalitatea ființei noastre de a nu cunoaște realitatea în sine. Definește apoi adevărul astfel: „adevărul formal consistă simplu în acordul cunoștinței cu ea însăși“. Însă această definiție e absurdă. Pe de o parte Kant socotește condițiile formale ale adevărului identice cu cele fenomenale ale realității, pe de

alta el singur o respinsese în metafizică; dar ea este ilogică chiar pentru lumea fenomenală. Adevărul este chemat astfel să se verifice singur, ceea ce e sofistic.

Metafizica trebuie să procedeze, astfel, mai înainte de orice cercetare, la o defrișare completă și definitivă a materialului de care va uza. În modul acesta metafizica este precedată de o cercetare prealabilă, care este pur formală, neimplicînd în nici un fel obiectul ei, fiindcă definirea acestuia e deja o problemă de metafizică.

După ce a stabilit care este instrumentul natural de cercetare, și după ce a fixat concepțiunea adevărului, metafizica trebuie să hotărască o metodă. Metoda în metafizică a fost și mai este considerată încă, ca fiind rațională. Astfel atacurile criticiste s-au îndreptat împotriva rațiunii mai cu seamă, care a fost limitată, acuzată, restrînsă la un număr de fapte, superficiale în valoarea lor, definită ca un simplu instrument biologic, cum spune precis James, și în care delimitare Bergson îi găsește singură justificare. Este dar metoda prin excelență a metafizicii, rațiunea? Științele matematice fac însă uzul cel mai întins de acest instrument, și nici o știință nu se poate dispensa de rațiune. Dar matematica nu se deosebește în privința metodei de celelalte științe, pentru că face un uz special și exclusiv din raționament, și nu este matematică din acest motiv, ci din cu totul alte considerații.

Toate cercetările pe care le întreprinde inteligența sînt cuprinse în schematismul rațional. Cum se poate dar spune că metoda metafizicii e raționamentul? Prin aceasta nu se ajunge la o deosebire a metodei metafizicii de metodele speciale ale celorlalte științe, și nu e de admis că metafizica ar putea fi o știință ce nu are nevoie de metodă. Evident că în asemenea împrejurări metafizica va fi discreditată și Bergson ar avea perfectă dreptate să spună că „experiența și speculația rațională nu sînt capabile să ne ducă la adevăruri metafizice“. Rațiunea nu poate fi socotită ca o metodă specială pentru o anumită direcțiune științifică, fiindcă ea are caracterul unui instrument;

astfel, nici experiența nu poate fi o metodă aparținând numai unui gen de cercetări. Așa că și rațiunea și experiența necesită metode ce diferă după cercetările speciale la care dau loc, și care ar fi codurile particulare ale lor. Prin ce se deosebesc științele între ele, de exemplu mecanica cerească de sociologie? În general, prin obiect, în particular, prin metodă. Dacă nu ar fi avut metode precise de cercetări, științele experimentale s-ar fi pierdut încă mult timp în labirintul erorilor. Metoda fără instrument este literă moartă; instrumentul fără metodă este orb. Descartes se vede obligat să scrie o prefață a meditațiilor sale metafizice, *Discours de la Méthode*, pentru a schița o metodă proprie, originală, dar imperfectă, iar Spinoza lasă o lucrare începută numai, *De emendatione intellectus*. Metafizica nu posedă table baconiene, și nici nu întrebuințează variațiile concomitente în aflarea adevărului. Nu e vorba aici de o cercetare numai-decît experimentală în metafizică ci de termeni de comparație, în ceea ce privește posibilitatea metodelor. Fiindcă metafizica este subredă fără metodă s-a conchis că ea nu poate fi o știință; adevărul e că ea poate fi o știință atîta vreme cît nu și-a fixat o metodologie. Scara pe care metafizica o ridică între vizibil și invizibil, este inutilizabilă, pentru că îi lipsesc treptele.

Dar și așa cum se prezintă cercetările filosofice, un „*amas*“ de probleme asociate și rezolvate fără nici un fir conducător, totuși ar putea obține rezultate definitiv valabile. În afară de problema dacă rațiunea este sau nu un instrument adecvat de cercetări transcendente, mai e o altă chestiune mult mai simplă, mult mai comună. Nu se va putea demonstra că rațiunea este sofisticată, cu raționamente care păcătuiesc contra celei mai elementare logici. Scolastica a avut un mare merit, pe care discreditul postum nu a putut totuși să i-l șteargă.

A fixat regulile raționamentului și a pus în toată evidență că nerespectarea acestor reguli duce la eroare. O exagerare și o încredere prea mare a făcut ca evul mediu filosofic să cadă într-un dogmatism și formalism scabros, care a aruncat o umbră penibilă peste scolastică. Cauzele erau mai profunde: nu forma

împieta conținutul gândirii, ci dogma, care voia cu orice chip să se cuprindă în formele raționale.

Se pare că toată uriașa și impunătoarea construcție formală a logicii, a rațiunii, este o pură speculație menită să fie expusă de curiozitate în universități. Logica nu e în afara noastră, ea e în interiorul gândirii noastre, care nu se poate desfășura decât în forma rigidă a raționamentului.

Dacă logica e neglijată, ce autoritate vor avea atunci raționamentele sofistice? Dar noi nu putem gândi decât prin rațiune. Încercați să respingeți, pentru oarecare motive presupuse suficiente, de exemplu principiul contradicției. Presupuneți dar că într-o problemă două antiteze sînt admise de rațiune. Veți gândi atunci că principiul contradicției e fals, dar raționamentul care vă obligă să respingeți acest principiu este făcut pe baza aceluiași principiu. Tot principiul contradicției silește mintea să nu accepte acel principiu care admite două teze contradictorii. Postulatele noastre raționale, înfășoară astfel toate deducțiile noastre; ele capătă un conținut mai mare, mai întins, din ce în ce mai aprehensiv, se lărgeste, cu cît voim să le limităm. Astfel, metafizicianul, pentru a nu se pierde în imensul imaginației, trebuie să fie un subtil dialectician, un perfect cunoscător al jocului nesfîrșit al combinațiilor conceptelor după legile logice. Se pare însă că metafizicii moderne nu-i mai este necesară logica, și îi este suficientă imaginația. Să considerăm numai un singur exemplu din prea multele erori de acest fel, care s-ar putea cita. Iată ce scrie Bergson în *Matière et Mémoire* (cap. Perception pure). „Pour que cette image que j'appelle ébranlement cérébral engendrât les images extérieures, il faudrait qu'elle les contint d'une manière ou d'une autre, et que la représentation de l'univers matériel tout entier fût impliqué dans celle de ce mouvement moléculaire. Or, il suffit d'énoncer une pareille proposition pour en découvrir l'absurdité. C'est le cerveau qui fait partie du monde matériel et non le monde matériel qui fait partie du cerveau. Supprimez l'image qui porte le nom du monde matériel, vous anéantissez du même coup le cerveau et l'ébranlement cérébral qui en sont des parties. Supposez au contraire que

ces deux images, le cerveau et l'ébranlement cérébral s'évanouissent: par hypothèse vous n'effacez qu'elles, c'est-à-dire fort peu de chose dans un immense tableau“.

Or, iată eroarea care se strecoară nesimțit aici. Termenul „*contînt*“ care pare dubios chiar lui Bergson, fiindcă este obligat să adauge „*d'une manière ou d'une autre*“, se referă prima dată la un raport de cuprindere abstract; în adevăr cerebralul conține în posibilitate universul, pentru a vorbi în limbaj aristotelic, adică într-o relație pur materială.

În ceea ce urmează, Bergson ia acest „*contînt*“ în accepțiunea lui concretă, cum se vede, și nu „*d'une manière ou d'une autre*“.

Filosofului i se impune mai înainte de toate o abilitate desăvîrșită în dialectică. Platon ar fi putut scrie pe frontispiciul școlii sale cu mai multă justificare „să nu între cine nu e dialectician“, căruia îi dădea lapidara definiție: „Acela care știe să discearnă conceptul unic răspîndit în multiplicitatea empirică și să urmărească ierarhia subdiviziunilor lui pînă la particular, acela care, prin urmare, știe să determine raporturile reciproce ale conceptelor, posibilitatea, imposibilitatea de-a le uni, acela este adevăratul dialectician“.

Se va replica poate, că este oricum pedant să se reînvie Phoenixul dialectic, penibilul instrument socratic sau scolastic. Dar este de preferat un adevăr riguros, cu această marcă inelegantă a pedantismului, decît un rezultat admirabil pentru alte caractere decît corectitudinea lui. O asemenea metodă ar fi de suprafață, fiindcă nu privește fondul problemelor: poate, dar uneori condițiunile profunzimilor se exprimă prin necesități de suprafață; gîndiți-vă că plonjeurul pescuitor de perle trebuie să știe a se menține mai întîi la suprafața apei, pentru a se avînta apoi în adîncul mării. Condițiile pe care le cere Platon unui dialectician se îndeplinesc greu și numai cînd filosoful posedă deja calități excepționale: într-adevăr, însă realitatea nu se îngrijește de greutatea sau ușurința cu care e sesizată.

Uneori cele mai simple lucruri sînt cele mai complicate adevăruri, și cele mai evidente adevăruri sînt cele mai inextricabile cunoștințe. Este o lege, poate de aparență psihologică, pe care un scriitor celebru a ilustrat-o într-o carte mică.

Filosofia vremii noastre face apel la mijloace directe de cercetare, care ar depăși în profunzime și în spontaneitate calea greoaie a rațiunii. Rezultatele obținute ca soluții a unor probleme vitale de metafizică s-ar datori unei intuiții directe, unui misticism subtil, care ar provoca o debordare a inteligenței prin ea însăși. Așadar, lucruri inexplicabile rațional sînt privite ca justificate prin această putință de a sesiza adevărul direct. Această înseamnă a explica însă inexplicabilul prin inexplicabil, deoarece chiar această facultate misterioasă nu e explicată.

Preocupările mistice exclud cercetarea și acordă autoritatea cea mai înaltă unei înțelegeri intime a realității.

Metafizica nu se poate dispensa de cercetare: ea voiește să stabilizeze cunoștințele noastre, să le ierarhizeze, să le universalizeze în sfîrșit. Mistica nu dovedește, ci concepe existența totală. Or, înseamnă a face o confuzie manifestă în a lua mistica drept metafizică sau viceversa. Misticismul, sau, după denumirea lui modernizată, intuiționismul, pretinde că realitatea poate impresiona direct conștiința umană. Dacă acest lucru e posibil este o altă problemă; ceea ce e de observat e caracterul de metodă al misticii: un mod de a ajunge la realitate. Metafizica este mai simplă în scopul ce-și propune și mai complexă în conținutul ei: ea încearcă o reconstituire a existenței, ceea ce presupune o desfășurare dinamică a inteligenței în timp și nu poate să dorească o viziune integrală a lumii, cum tentează mistica.

Deosebirea aceasta se datorește faptului că metafizica se realizează în condițiile normale ale mentalului, iar misticismul se aplică numai debordînd aceste condiții omenești. Dacă mistica e posibilă, această întrebare poate face obiectul unei probleme de metafizică. Părerea că spiritul poate ajunge la cunoștință și printr-o experiență imediată cu realitatea. printr-un contact direct cu existența integrală, poate că nu e lipsită de bază:

dar nu e mai puțin o experiență, o metodă dacă vrei, cînd este preconizată, o atitudine cînd e realizată. Nu e multă vreme de cînd H. Poincaré scria: „Certes il y a dans l'Homme d'autres forces que son intelligence; personne n'a jamais été assez fou pour le nier“. (*La Valeur de la Science*)

Confuzia menționată se manifestă mai ales în concepțiunea pe care o creează metafizica despre obiectul ei. Aristotel definea metafizica „Știința primelor principii și a primelor cauze“. Însă există într-adevăr principii inițiale și cauze primare ale existenței? Iată o nouă problemă, pînă la a cărei soluționare definiția aceasta rămîne fără valoare. Aristotel imaginea, cum se vede, universul ca decurgînd în mod necesar și succesiv din cîteva date esențiale și primordiale; dar aceasta e o simplă presupunere și realitatea nu e obligată să urmeze acest plan de imaginație.

Dacă universul în sine este guvernat de legi, și dacă aceste legi sînt asemănătoare cu cele accesibile imediat, dacă legile acestea se au între ele într-un raport ierarhic, aceasta e o problemă de metafizică. În general, eroarea se repetă de mulți filosofi, cu variante, mai mult sau mai puțin subtile: se admite posibilitatea ca lumea sensibilă să fie o simplă aparență și apoi se presupune că există un substrat etern al ei, regizat de legi asemănătoare, dacă nu identice.

E o fugă neputincioasă, pentru a scăpa de necunoscut, de a înlocui un simbol prin altul, de a atinge marginea orizontului, care se depărtează cu cît mai mult ne apropiem de el. Sistemele metafizice imaginează schema arhitecturală a absolutului după planul lumii sensibile și aceasta fără nici un examen prealabil.

Astfel un vechi gînditor a putut să spună că omul inventează divinitatea după înfățișarea sa; dacă lei, sau celelalte animale ar imagina un zeu al lor, ar trebui să-l închipuie ca niște animale asemănătoare. Este o necesitate care a fost totdeauna expresiunea slăbiciunii omenești: făcînd pe Dumnezeu un om infinit a procedat astfel pentru a face din om un Dumnezeu finit; înfățișînd absolutul ca o imagină a relativului, a voit să strecoare relativului ceva din absolut.



În modul acesta, definițiile ce se dau metafizicii sînt șubrede, fiindcă se fundează sau pe o problemă sau pe o ipoteză. Metafizica se găsește dar în situația paradoxală de a nu avea un obiect precis definit și nu pentru că nu ar putea avea un obiect, dar fiindcă definiția dată este mereu într-un cerc vicios; cercetările metafizice presupun un obiect, iar obiectul presupune el însuși o cercetare metafizică. Obiectul metafizicii trebuiește astfel definit, ca definiția să se satisfacă singură: Să fie cuprinse în ea toate preocupările metafizicii dar și metafizica acestor preocupări. Definiția ar exprima în rezumat, întreaga lege care încadrează orice problemă de metafizică și care ar servi de probă însăși definiției.

E nevoie de o precizare, care să întărească o dată mai mult, rezultatele stabilite mai sus, pe cît de sumar posibil.

Nu e vorba aici de un adevăr formal în sensul lui Kant, care ne-ar oferi sub forma inteligibilă a rațiunii, lumea fenomenelor, pe cînd noumele acestora ar rămîne ascunse într-o taină eternă. O asemenea înțelegere a adevărului privește iarăși materia, conținutul lui. Dar analizînd condițiile inteligenței noastre, adevărul, care este o enunțare verbală și numai într-atît formală, trebuie să ia forma pur rațională. Dacă rațiunea este o schemă reală, efectivă, concretă, pe care se sprijină materialmente universul, aceasta e o problemă de metafizică; dar și această problemă, și toate problemele care se vor putea imagina, trebuie să satisfacă forma gramaticală, pentru a spune așa, a sistemului rațional. Ce va spune metafizica despre relativitatea sau absolutul cunoștințelor noastre, ce rezultate noi ar da problemelor sale, este o altă chestiune: dar toate soluțiile vor trebui să respecte forma rațională a adevărului, fiindcă altfel nu ar mai fi adevărate. Dacă antinomiile lui Kant ar fi demonstrate cu toată rigurozitatea logică, ar trebui să renunțăm la rațiune; dar o asemenea demonstrație este inițialmente falsă, pleacă de la un punct de vedere absurd și deci nu se poate realiza decît cu erori de amănunt. Astfel, adevărul este simplu formal și cuprinde justificarea sa în însăși forma constructivă a ființei lui. Înțeles

în chipul acesta, adevărul devine o metodă, metoda prin excelență și totdeodată fatală a metafizicii: dialectica. Prin structura lui, adevărul e metodă, prin enunțul său, este scop. D. Oscar Lemnaru, într-o explicație originală a sistemului lui Spinoza, se apropie de această intimă legătură dintre adevăr și metodă, căreia îi face o aplicație strălucită: „Idee și metodă sînt absolut unul și același lucru, dar prima e cuprinsă de a doua. Spinoza simțind că ideea sa e ultimă, a simțit implicit imposibilitatea de a înconjura metodic, ba chiar nu putea să o demonstreze, și atunci — ca să-i dea o justificare de existență — a transformat-o subit în metodă”. (O. Lemnaru: *Actualitatea lui Spinoza*, în *Cuvîntul*, 1932)

Metafizicianul este dar prin definiție dialectician: el știe să reducă multiplicitatea experienței la unitatea conceptului, sau să recunoască într-un singur concept o întreagă serie de idei particulare. Platon făcea dialectică pentru dialectică: el confunda adevărul formal, datorit propriei noastre construcții intelectuale, cu adevărul esenței, cu realitatea însăși.

Dialectica are nevoie de metode particulare ale ei: Descartes începea printr-o tabula rasa; Spinoza prin cîteva definiții și axiome. Metafizica trebuie să stabilească precis cîteva principii metodologice, care să-i dea caracterul de știință. Astfel vor fi înlăturate erorile la care dă loc inteligența dintr-o insuficiență accidentală și nu de natură, fiindcă la fiecare moment, va exista un corectiv, un fir al Ariadnei în labirintul gigantic al universului.

Rățiunea procede din adevăr în adevăr, seria cunoștințelor noastre neterminîndu-se niciodată. Noi nu vom cunoaște niciodată totul, dar vom cunoaște totdeauna mai mult. Este o cucerire progresivă a cunoștinței, un progres al spiritului prin el însuși, un elan al ființei noastre, o sesizare a realității prin mijloacele noastre și nu prin altele imaginate ca posibile. Numai în acest sens metafizica are un înțeles. Este atunci evident pentru ce sistemele metafizice sînt eronate toate, atunci cînd ele țintesc realizarea unei explicațiuni complete, definitive, cuprinzătoare a întregii lumi.

Ce este dar metafizica? A o defini printr-un obiect precis este imposibil, printr-un tablou al problemelor de cercetat, ne-

complet, fiindcă nu se poate fixa numărul acestor probleme. Dar dacă aceste probleme ar avea un caracter comun, metafizica s-ar putea defini ca fiind știința ce se ocupă cu studiul problemelor cu acel caracter. Metafizica trebuie să aibă în vedere că ea nu poate decît enunța adevărul, și că este o preocupare de alt ordin, confundarea cu realitatea însăși. Necesarmamente ea este o știință formală, care interpretează, fatal, prin condițiile inteligenței umane, realitatea.

Astfel, inteligența noastră devine o măsură pentru toate lucrurile, deturnînd de la sensul primitiv expresia unui subtil gînditor grec, metafizica ar fi știința celor ce sînt cum că sînt, a celor ce nu sînt cum că nu sînt. Ea interpretează realitatea, o traduce dacă vreți; dar înseamnă oare că o interpretare sau o traducere este o cunoștință superficială sau nu este de loc cunoștință?



## C U P R I N S

### II. MOMENTE ALE AFIRMĂRII FILOSOFIEI ROMÂNEȘTI (continuare)

#### B. Raționalismul filosofic

|                                               |     |
|-----------------------------------------------|-----|
| <i>Constantin Rădulescu-Motru</i>             | 8   |
| Știință și energie .....                      |     |
| <i>P. P. Negulescu</i>                        | 67  |
| [Privire generală asupra filosofiei] .....    |     |
| <i>Constantin Antoniadă</i>                   | 103 |
| [Problema realului pentru simțul comun] ..... |     |
| <i>Dimitrie Drăghicescu</i>                   | 147 |
| Originea socială a conștiinței .....          |     |
| <i>Ion Petrovici</i>                          | 186 |
| Metafizica și legitimitatea ei .....          |     |
| <i>Mircea Florian</i>                         | 205 |
| Rolul și utilitatea filosofiei .....          |     |
| <i>Constantin Noica</i>                       | 246 |
| Cunoașterea spornică .....                    |     |
|                                               | 301 |

*D. D. Roșca*

[Spiritul liber, creator de valori, al omului] ..... 262

*Anton Dumitriu*

[Metafizica, știință formală, care interpretează realitatea prin condițiile inteligenței] ..... 277



Lector: CORNEL SIMIONESCU  
Tehnoredactor: AURELIA ANTON

---

*Bun de tipar 11.06. 1986*

*Coli ed. 16,34 coli tipar 9,5*

---



Tiparul executat sub comanda  
nr. 921  
Intreprinderea Poligrafică  
„13 Decembrie 1918”,  
str. Grigore Alexandrescu nr. 89-97  
București,  
Republica Socialistă România







Scanare și prelucrare digitală



de

**Anonim**



și

CAT Graur



Antwerpen

**2025**

